Cristián Garay, Guillermo González, Erik Haindl, Axel Kaiser, Vanessa Kaiser,
Juan L. Lagos, Cristián León, Pablo Maillet, Felipe Munizaga, Joseph Pearce,
Alejandro San Francisco, Ángel Soto

ANARQUISMO
UNA HISTORIA



Cristián Garay, Guillermo González, Erik Haindl, Axel Kaiser, Vanessa Kaiser,
Juan L. Lagos, Cristián León, Pablo Maillet, Felipe Munizaga, Joseph Pearce,
Alejandro San Francisco, Ángel Soto

ANARQUISMO
UNA HISTORIA



Anarquismo, una historia

Magdalena Merbilháa (editora)

Cristián Garay
Guillermo González
Erik Haindl
Axel Kaiser
Vanessa Kaiser
Juan L. Lagos
Cristián León
Pablo Maillet
Felipe Munizaga
Joseph Pearce
Alejandro San Francisco
Ángel Soto



De la presente edición

El Líbero

1ª edición en español en El Líbero,

Marzo de 2023

Dirección de Publicaciones

Av. El Bosque Central 69, oficina 201

Las Condes, Santiago Chile

Teléfono (56-2) 29066113

www.ellibero.cl

ISBN: 978-956-9981-36-4

ISBN digital: 978-956-9981-37-1

Diagramación digital: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com

El equipo académico y la editorial agradecen a todas las instituciones culturales, museos, universidades y ONGs que facilitaron a través de la web varias de las imágenes reproducidas en la presente publicación.

Diseño & diagramación: Huemul Estudio / www.huemulestudio.cl



EDICIONES

EL LIBERO

Anarquismo, una historia

Editado por Magdalena Merbilháa

Cristián Garay
Guillermo González
Erik Haindl
Axel Kaiser
Vanessa Kaiser
Juan L.Lagos
Cristián León
Pablo Maillet
Felipe Munizaga
Joseph Pearce
Alejandro San Francisco
Ángel Soto



Índice

PRIMERA PARTE

EL ANARQUISMO EN LA HISTORIA

CAPÍTULO 1

El anarquismo antes del anarquismo

Magdalena Merbilháa Romo

- Historiadora y Periodista, Universidad Gabriela Mistral, Chile

- M.A. Philosophy of Education, Kingston University, Reino Unido

- PhD © Bath Spa University, Reino Unido

- Directora CIRCE Simon Fraser University, Vancouver, Canadá

- Directora Ejecutiva Red Cultural

El anarquismo parece ser un fenómeno actual extendido que busca el caos sobre el orden. Pero la realidad es que el término es más complejo que la simplificación que vemos en las protestas sociales en todas partes del mundo, en esa "A" dentro de un círculo que aparece en murallas e incluso monumentos. No es solo una fuerza destructora que está dispuesta a usar la violencia como un modo de acabar con el orden establecido, sin mucha propuesta de qué construir.

Hay muchos tipos de anarquismo y lo único que tienen en común es la idea de un mundo sin Estado. Manifiestan un rechazo a la entrega del monopolio de la fuerza a una entidad -que llamamos Estado- y adhieren a la idea que los seres humanos se organizan solos y que no requieren ser reprimidos en su libertad por una invención humana como es el Estado. Objetan, en definitiva, la centralización del poder y la autoridad jerárquica. En muchos casos, encontramos una postura escéptica frente a la legitimación política.

Desde su origen el anarquismo tuvo distintas variantes que pueden agruparse en dos grandes corrientes: el anarco individualismo y el anarco colectivismo. La concepción que cada una tiene sobre la idea de un "No Estado" deriva en un concepto distinto de sociedad. Unos consideran que la ausencia de reglas implica que son el individuo y las organizaciones intermedias una forma de gobierno, y otros, que la ausencia de reglas implica el gobierno de todos (comunismo). Ambas posturas se sostienen en el clamor moral de la importancia de la libertad individual. Se alimentan de la idea de la bondad humana en estado perfecto, sin coacción. Estas ideas han existido en forma permanente en la historia y muchas veces han intentado crear sociedades utópicas, tanto en la teoría como a través de ensayos prácticos diversos, muchos de ellos fallidos. Aunque muchos de los anarquistas se identifican con el pacifismo y la no violencia, otros han abrazado agendas político-revolucionarias desde acciones directas vinculadas a la violencia.

Primeras manifestaciones de rechazo a la autoridad

El término anarquismo viene del griego anarkhi (ἀναρχία), el que está

compuesto por el prefijo an (ἀν), que significa “sin”, y la raíz arkhê (ἀρχή), que significa “origen”, “principio”, “poder” o “mandato”. Indicios de esta idea de orden espontáneo de la sociedad, sin gobierno ni Estado, la encontramos desde muy temprano en la historia de la Humanidad. De hecho, los pensadores chinos Lao Tse y Zhuamg Zhou eran contrarios a toda autoridad, tanto política como religiosa, enfatizando el principio de “antipolítica” y la idea de “ausencia de ley”; el ideal de vivir en armonía con la naturaleza. Estas visiones ácratas se encuentran también en los movimientos Bhakti hindú y en el budismo.

En el mundo griego, Antifón de Atenas, Hipias de Elis y Alcidamas de Elea prefiguraron algunas ideas básicas del anarquismo, como la crítica a la ley del Estado. Pero son los cínicos , con Diógenes de Sinope, y los estoicos, con Crates de Tebas, quienes refuerzan el término al negar las fronteras y divisiones entre los Estados. Poco sobrevive de sus escritos, pero sabemos que su aproximación a la ley y a la naturaleza en búsqueda de una armonía terminaba por rechazar el imperio de la ley, proponiendo un estilo de vida natural. Zenón de Citio, el fundador de los estoicos, influenciado por los cínicos, describe una utopía igualitaria en el 300 a.C. Aboga por una sociedad anárquica en la que no son necesarios los Estados ni sus respectivas estructuras administrativas. La naturaleza y la asociatividad humana eran suficientes. Si las personas siguen sus instintos, decía, no necesitan leyes, ni fuerzas de coacción. Incluso elimina el uso del dinero como medio de intercambio, tendiendo a comunitarismos colectivistas. Por lo mismo, Antístenes respondía frente a la pregunta de su nacionalidad: “Soy ciudadano del mundo” (kosmopolites). Sócrates tomaría esta misma línea, cuestionando la autoridad y poniendo en el centro de la política la libertad y la conciencia liderada por la virtud. Platón tendría una visión contraria: creía y afirmaba al Estado y entendía que la regla entregaba la libertad. Para él, la anarquía era un término negativo asociado a la democracia, de la que desconfiaba, ya que podía degenerar en tiranía. Del mismo modo, Platón fortalecerá la idea colectivista comunitaria, siendo uno de los más fervientes defensores y teóricos de la idea comunista en la antigüedad, levantando una utopía colectivista de muy larga duración en la conciencia de Occidente.

Como afirma Bradford Welles en su artículo “Las bases económicas del comunismo de Platón” (1948, p.114): “(…) la respuesta política a los problemas económicos de Atenas, el control estatal del comercio local e internacional, control de la moneda, control estatal de la producción agrícola y de su distribución, control estatal del comercio y la manufactura, con control de precios son estrictas limitaciones del lucro. Nadie debía ser rico, nadie debía ser

pobre y no debían haber mendigos. Desde el nacimiento a la muerte, los ciudadanos debían dejar regular sus vidas en desmedro de su privacidad". Platón proponía, incluso, comunidad de bienes y de mujeres e hijos, entendiendo que, si todos trataban a los hijos de otros como propios, la sociedad entera mejoraría.

Ante esto, Aristóteles, que compartía la visión de la ley de su maestro, diferirá en la idea colectivista. Atacará esta mirada diciendo que cuando las cosas son de todos, no son de nadie, y que la familia es la célula base de la sociedad. Entendía, desde su realismo filosófico, que emanaba de la naturaleza la necesidad de orden, aceptando las diferencias humanas y valorando las sociedades intermedias, aceptando la propiedad privada y el Estado, pero por lo mismo, la necesidad de limitar su poder. Se opone a las ideas comunistas de su maestro, ya que esta promueve la unidad política y reduce la polis a lo colectivo, destruyendo la real comunidad política (Dobbs, 1985, p.35).

Dentro de la teología cristiana, la concepción anarquista primará bajo la idea de que el Reino de Dios está por sobre cualquier orden humano. La "Ciudad de Dios" de San Agustín de Hipona enfatiza esa mirada al plantear que es ésta la ciudad perfecta a la cual debe alinearse la ciudad terrenal. Desde muy temprano, y como una fuerza permanente en el tiempo, las ideas cristiano-anarco-pacifistas abundarán. Se trata de intentos de comunidades separadas practicantes de virtud. Incluso las comunidades gnósticas, dualistas, tendrán una visión de autoorganización, ya que desde la gnosis se alejaban de lo material, que era considerado maligno, entrando completamente en lo espiritual. No veían a Cristo como humano, ya que consideraban que la materia es mala y por tanto Dios no podía haberse encarnado. Del mismo modo rechazan al Estado, una creación humana material. Estas corrientes serán vistas como heréticas dentro de la Iglesia por negar la doble naturaleza de Cristo, Hombre y Dios. También serán vistas como sediciosas por no querer legitimar y obedecer al poder temporal. Esto explicará las persecuciones permanentes que sufrirán.

En el mundo romano, el propio cristianismo y estas corrientes anarquistas-pacifistas se enfrentarán. Roma nunca tuvo problemas para integrar regiones, cada una con sus particularidades, diferencias, idiomas, creencias, dioses, en tanto las regiones incorporadas pagasen impuestos y obedecieran políticamente. Sin duda, el Imperio tenía el monopolio de la fuerza y en muchas oportunidades aplastó con su acción certera, propia de una máquina, a regiones y pueblos sediciosos. Los cristianos y grupos anarquistas serán así el blanco de persecuciones.

En Persia, Mazdak, profeta zoroastrino, una de las corrientes religiosas dominantes en el Oriente Medio y el Asia Central a lo largo de la Antigüedad, es considerado un proto socialista al abogar por la abolición de la propiedad privada, el amor colectivo y la inexistencia de rey. Él y sus seguidores fueron masacrados en el 582 d.C., pero sus influencias penetrarían en el posterior mundo islámico. Perdurará la idea del Estado como algo ilegítimo, innecesario e inmoral, punto central de todo anarquista.

El mundo medieval

Durante el cristianismo medieval, los llamados “movimientos de libre espíritu” que florecerán en distintos lugares de Europa tendrán tintes anarquistas. Los cambios filosóficos de la Baja Edad Media serán esenciales para el florecimiento de estas ideas. Los primeros registros de estos grupos aparecen en el siglo XIII en la actual Alemania. No distinguían entre Dios y la creación, entendiendo que el alma perfeccionada era igual a Dios; es lo que se conoce como autoteísmo. Negaban la necesidad de Cristo y de la Iglesia para la salvación; para ellos, el Espíritu Santo era suficiente. Establecían una comunicación directa con Dios, sin intermediarios, por lo que eran contrarios a la jerarquía eclesiástica. Se consideraban impecables -imposibilitados de pecar-, por lo que tendían a crear comunidades de estos seres conectados con la divinidad.

Hasta el siglo XIV prima en Occidente la idea de que existe una colaboración cercana entre la fe y la razón. Esta visión se basa en la Escolástica, que establece una jerarquía en la que Dios es lo más importante, luego el hombre y finalmente el mundo. Dios es el Logos, la razón, y ha creado el mundo con “pesos y medidas”; por eso la razón humana puede intentar entender a Dios y al mundo. Para el mundo medieval, las vías para llegar a Dios son la fe y la razón, que colaboran y se asisten mutuamente. Fides cuarens Intelectum, la fe busca al entendimiento. Credo ut intelligian, creo para entender, dice San Anselmo de Canterbury. La fe ilumina a la razón y la asiste. Con esto el hombre finito puede llegar a lo infinito, Dios.

Atisbos de cambios de esta visión unitaria de la fe y la razón surgen tras la figura de San Francisco de Asís. Francisco insistía en que los teólogos eran soberbios y

que había que vivir la vida como Cristo. Esto hizo que algunos de sus seguidores consideraran que el Santo despreciaba la razón y que interpretaran que solo la fe era habilitadora para llegar a Dios. Francisco al final de su vida estará cada vez más alejado, místico, y tras su muerte los franciscanos se dividen entre "espirituales", que planteaban que sólo la fe servía para llegar a Dios, y los "conventuales", que insistían en la unión de fe y razón como las vías para llegar a Dios. La postura de los "espirituales" se acercaba al anarquismo espiritual, un orden espontáneo natural sin mediaciones eclesiásticas. Tras una larga pugna teológica y de poder, ganan los "conventuales".

Los franciscanos irán a la Universidad, estudiarán, pero en el ambiente quedará la idea de que la fe sola puede ser una vía para llegar a Dios. El fideísmo se impone y se expande por el Viejo Continente. No es raro, por lo mismo, que los cambios en la filosofía -la Escolástica Renovada- viniesen de dos franciscanos de la Universidad de Oxford. Uno por la vía teológica -Duns Scoto- y otro por la vía filosófica -Guillermo de Occam-, ambos llevarían a la ruptura de la fe y la razón, considerando que solo la fe sirve para llegar a Dios.

Scoto considerará que Dios no es logos -razón-, como tradicionalmente se pensaba, sino Voluntad: Dios hace lo que quiere. Dice que Dios no tenía razones para crear el mundo; lo hizo porque quiso. Dios es impredecible, porque su voluntad lo lleva a hacer cualquier cosa. Es por eso que pretender conocer a Dios por la razón natural se hace imposible. Solo la fe lleva a Dios, la razón es inútil, ya que no predice nada de Dios. Esta visión niega el orden necesario e incorpora una vertiente caótica y anárquica a la dimensión divina.

Por otro lado, Occam, tomando la tradición filosófica de Occidente en relación a la Verdad, dirá que los "universales" no existen, solo existe lo particular. Por ejemplo, el concepto de "silla" no existiría; solo existe una "silla" específica. Los conceptos son Flatus Voci (Voces Vacías) que solo sirven para ordenamiento mental. Sólo existen los particulares –esa silla específica. Los conceptos no tienen real ser. Entonces, ¿qué pasa con Dios? ¿Dios es un universal o un particular? ¿Se nos aparece en forma constante a los sentidos? No. Para Occam, Dios es un concepto tan fuerte que hasta un ateo es capaz de entenderlo. Como franciscano creyente, Occam no concluirá que Dios, como universal, no existe, sino que dirá que solo la fe nos permite llegar a Dios. La ruptura de la fe y la razón dejará a la fe en el camino de la opinión y en ese camino hay opiniones diversas. La opinión lleva a varias opciones y por tanto a la división. Estas dos vías que quiebran la fe y la razón abren dimensiones anárquicas contrarias a la

jerarquía eclesiástica y abren el camino a la libre interpretación de las escrituras y a una religión personal unida a la naturaleza.

No es curioso que inmediatamente después de Scoto y Occam, en la misma Universidad de Oxford, apareciese un profesor que es visto como un proto reformador, John Wycliff. Él será el primero en hablar de predestinación y de oponerse a la jerarquía eclesiástica. Dirá que “la Verdadera Iglesia es la Iglesia de los Salvados” (predestinación); “Nadie sabe quién está salvado, nadie sabe quién es la verdadera Iglesia”; los que se visten de Iglesia podrían no estar salvados. Se trata de un rechazo abierto a la autoridad eclesiástica y a la concepción de Estado dentro de la Iglesia. Wycliff incluso traduce la Biblia como manuscrito al inglés.

Pero nadie recuerda a Wycliff como el padre de la Reforma, sino a Lutero. Wycliff llegó antes, sin imprenta, y sus ideas y Biblia quedaron reducidas a nivel local. Poco tiempo después, Ian Huss, reformador checo sostendrá las mismas ideas y será condenado a la hoguera como hereje por el Concilio de Constanza. Ya había pasado tiempo desde Wycliff, pero el impacto husita, los seguidores de Huss, aún sería local. Lutero, en cambio, será el primero en usar los mass media, imprimirá y hará circular impresos y con esto, cambiará el mundo. La ideas revolucionarias anárquicas contra la estructura de la Iglesia se extenderá por Europa en diversas vertientes de la Reforma.

El renacer

La Peste Negra atacó a Europa entre 1347-48, y con ella murió un tercio de la población mundial y la mitad de la población europea. A partir de entonces, la concepción de vida y de muerte cambió. La muerte, de ser un paso tranquilo a una vida mejor, sería ahora vista como un castigo divino. Aparecerá representada en el arte, en todas sus expresiones, como triunfante, con su guadaña en mano, llevándose a todos por igual. Es el tiempo en el que proliferan los relojes astronómicos en las plazas de importantes ciudades… la gente siente que la vida y el tiempo se les va. El reloj de Praga es una ejemplo de esto: en un costado está representada la misma muerte con una campana en la mano, indicando que viene.

Pero tras la peste vino la calma y, con ella, un auge económico nunca antes visto. Los bienes, que antes se repartían entre muchos, ahora se repartirán entre menos personas. Esto explica el lujo del siglo XV y permite vislumbrar lo que muchos llamarán Renacimiento. El renacer de las letras y las artes tiene que ver con este auge económico, que irá acompañado de inventos para suplir la falta de mano de obra.

Es el caso de la imprenta. Los monjes copistas habían muerto y eso motivó a Johannes Gutenberg a combinar los tipos móviles chinos con las prensas de vino para su creación. Imprimirá un Ars Gramática primero y luego una Biblia con letra gótica, que luego hizo iluminar. Quería mostrar que los libros impresos podían ser tan lindos y dignos como los manuscritos. Tras esto, comienzan a aparecer las imprentas en muchos lugares de Europa, especialmente en la zona que hoy es Italia y Alemania. La competencia entre los principados hará que el conocimiento salga de los monasterios y las universidades, haciéndose accesible a la población.

Este es el tiempo de Lutero, hijo de la combinación de las ideas filosóficas imperantes en la época, el fideísmo y de la masificación del conocimiento desde la imprenta. Lutero, sin imprenta, solo habría sido un pequeño monje agustino de Wittemberg.

La influencia de la Reforma

Martin Lutero nace en Eisleben, hoy Alemania. Sus padres, Hans Luder y Margarette, de origen campesino pero que habían logrado una cierta posición social, querían que su hijo fuese más que ellos y esperaban que desde un cargo público pudiese ennoblecerse. Para esto era fundamental que estudiase la carrera de Derecho, ya que esta era la plataforma de ascenso social. Estudiará Derecho en la Universidad de Erfurt, donde será alumno de Gabriel Biehl, quien era un seguidor de las ideas de Guillermo de Occam. Será allí donde se empapará de las ideas de la Escolástica Renovada que circulaban en los ambientes académicos.

Lutero era un joven autoexigente y se preguntaba y torturaba a sí mismo con la idea de no ser digno de la salvación. Tras una experiencia traumática, decide

hacerse monje agustino, orden reformada. Pero su angustia en relación a la salvación no cambiaría, por lo que le recomiendan buscar consuelo en las Sagradas Escrituras. Para entonces estaba convencido del fideísmo y es así como encuentra en San Pablo la frase "El justo vive de la fe", y afirma su idea que la fe es el único camino para llegar a Dios.

El prior de la orden le aconseja ir a una peregrinación a Roma. Llegará a una Roma gobernada por el Papa Julio II, más cercano a un señor de los Estados Pontificios que a un líder espiritual. El mismo Erasmo de Rotterdam, el intelectual más importante de su tiempo, lo había excluido de la salvación en su libro Julio excluido. Conocido como el Papa Guerrero, intentó expandir los Estados Pontificios en un tiempo de álgida competencia en los territorios que hoy conforman Italia. Entró en el juego de la competencia desde las artes y decidió que la cristiandad no podía tener como sede un establo. El proyecto de la nueva Basílica de San Pedro lo obligaría a conseguir recursos de múltiples modos, lo que se convertiría en la gota que rebalsó el vaso para Martin Lutero. El monje de Wittemberg quedará impactado con Roma, la llamará "la puta roja" e iniciará una acción revolucionaria de desobediencia que iniciará con la publicación de sus "95 tesis" contra las indulgencias plenarias en 1517. Las imprime y hace circular, incluso pone el documento en las puertas de la Catedral de Wittemberg.

Lutero usa la propaganda y la publicidad para expandir su movimiento revolucionario y anarquista contra Roma. Doctor en Sagradas Escrituras, entiende que mucha gente no lee y es por eso que para llegar a ellos cuenta con la ayuda de importantes ilustradores, como Lucas Cranach, el viejo, publicando panfletos con imágenes. Roma permanece muda ante estos ataques. Lutero insiste en la corrupción de la Iglesia y quiere crear una versión simple de esta, lejana a los lujos y placeres terrenales. Habla de su visión como Cristo, y de la Iglesia Católica como el Anticristo. Insiste en que Cristo expulsó a los mercaderes del templo y que el papado y la Iglesia han convertido la casa de Dios en un mercado. El Papa es representado en caricaturas como un monstruo deforme infernal y Lutero como el iluminado y elegido por Dios, un piadoso y orante monje. La idea de que el demonio ha penetrado en la Iglesia circula por todas partes.

Es así como en 1520 llega la Bula Exurge Domine que lo excomulga. La idea era hacerlo entrar en razón y que volviese a la Iglesia. Sin embargo, Lutero ya estaba decidido. Quema la bula y otros libros eclesiásticos, diciendo: "Ya que has

confundido la verdad (o a los Santos) de Dios, hoy el Señor te confunde a ti. Al fuego contigo". Ya no estaba con la Iglesia, había tomado otro camino. Este es el año de la ruptura con Roma, el verdadero año del inicio de la Reforma, cuyo proceso comenzó en 1517 pero solo se materializa años después.

Con León X en Roma, Carlos V, como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, convoca a la Dieta de Worms en la que Lutero comparece y decide no retractarse de sus escritos e ideas. Es declarado fuera de la ley y se encierra en el castillo de Wittemberg desde donde escribe y traduce la Biblia al alemán como acto directo contra la estructura y tradición romana. Ya no hay un estado de Dios en la Tierra y la religión pasa a ser algo individual y personal. Dios le habla naturalmente a cada uno. Esta es una visión anárquica de la religión misma.

Lutero se convence que la salvación se logra sólo por medio de Dios, sin la intervención de los sacerdotes. Sus ideas estimularon a los intelectuales protestantes quienes ampliamente cuestionaron a las autoridades, afirma el historiador de la ciencia John Henry de la Universidad de Edimburgo en el Reino Unido: "Esto incluía a los antiguos filósofos naturales griegos y romanos, como Aristóteles y Ptolomeo, en cuyos trabajos se ve la visión prevalente sobre el mundo. Lutero habla de un sacerdocio para todos los creyentes, y alienta a todo hombre a leer la Biblia para ellos mismos". Agrega Henry: "De modo que ellos empezaron a leer para ellos también lo que era llamado 'El otro libro de Dios', el libro de la Naturaleza. Los adherentes a la nueva fe, como Johannes Kepler, a veces llamado el 'Lutero de la astronomía', y su mentor Tycho Brahe, comenzaron a hacer observaciones empíricas que cambiaron todas las creencias". (Ball, 2017)

Las utopías colectivistas

Thomas Müntzer, seguidor de Martin Lutero, irá más allá que el monje de Wittemberg. Su anarquismo no será solo religioso, sino también político. Intentará una reforma política y social, con connotaciones anarco colectivistas esenciales. La idea de terminar con el poder establecido y de repartir comunitariamente los bienes será vista en el tiempo como un adelanto de las

utopías comunistas en la historia. Su clamor colectivo, con gritos como "¡Devolvednos, ricos de los siglos, avaros, usurpadores, los bienes que injustamente retenéis!", encontrará un abrupto fin con el estallido de las guerras de religión en los territorios de lo que hoy es Alemania. En la llamada Matanza de los Campesinos, el mismo Müntzer perdería la vida. Los anarquistas campesinos eran la punta de lanza de un movimiento refundacional que se combinaba con otros grupos colectivistas que no querían el fin del Estado, sino el crecimiento del mismo.

Autores como Karl Mannheim consideran el movimiento utópico alemán como "un paso en la dirección de los movimientos revolucionarios modernos" (Mannheim, 1973, p. 290) Para Paul Ricoeur, construye las utopías modernas y cree que se puede establecer una línea directa de Müntzer a Bakunin, buscando la instauración del paraíso terrenal sobre la tierra. Es así como afirma que en ambas utopías "se desencadenan las mismas energías por obra del puente tendido entre un ideal y una demanda terrenal que viene desde abajo". (Ricoeur, 2006, p.296)

Pero estas ideas colectivistas anarquistas no terminarían aquí. Las acciones de Müntzer iniciarían la revuelta de los campesinos, la que será vista como uno de los primeros ensayos anabaptistas (movimiento evangélico radical que desafía el rol sacramental de la Iglesia) de la historia. Esta rama de la Reforma cree en la predestinación total y siente que ellos son los salvados que deben alejarse del "mundanal ruido" y constituir comunidades de "impecables salvados". Experimentos como estos se multiplicaron en muchas partes de Europa e incluso cruzaron hacia el Nuevo Mundo, buscando librarse de las guerras de religión. La idea de comunidades anarco colectivistas radicales se extendió en todos estos grupos de corte menonita, quienes además de celebrar el bautismo a edad adulta, suprimieron el dinero y declararon el fin de la propiedad. La utopía "quiliástica orgiástica anabaptista", como la llama Karl Mannheim, busca reducir el abismo entre idea y realidad, reuniendo el ideal utópico con las demandas de los desposeídos y oprimidos de la sociedad. (Mannheim, 1973, p.295)

Tras la Dieta de Espira de 1529 -la que se constituyó sobre la existencia de un solo Dios y la importancia de las Sagradas Escrituras-, tanto católicos como protestantes acordaron censurar a los anabaptistas y perseguir a sus seguidores. Estos consideraban el advenimiento de Dios como algo terrenal, cuya existencia estaba ligada a las condiciones de vida presentes en el mundo; un foco en la vida material que difería del foco espiritual imperante y que consiguió amplio

seguimiento en los sectores desposeídos de la sociedad. Creían posible establecer una nueva Jerusalén sobre la tierra, y esta será la primera utopía materialista que valoriza la revolución como parte del fin mismo.

Autores como Campanella y Tomás Moro describieron a estas comunidades colectivas sin Estado como sociedades que buscaban instaurar el paraíso terrenal sobre la tierra. Moro, que entendía sobre la imposibilidad de estas ideas fanáticas, tituló a su obra Utopía, un ideal que escapa a la realidad misma. Otro hombre de letras del Renacimiento, como François Rabelais en su obra de 1532, Gargantúa y Pantagruel, describe la Abadía de Thélema como un lugar donde sus habitantes viven sin necesidad de gobierno, leyes o religión, una verdadera quimera frente al realismo intelectual del Humanismo. Esta necesidad de representar mundos imposibles es una forma de denuncia humanista de las ideas utópicas que mueven a masas fanáticas en medio de la violencia del siglo XVI como podemos ver en el gran tratadista Tomás Campanella:

"Entre los habitantes de la Ciudad del Sol no hay la fea costumbre de tener siervos, pues se bastan y sobran a sí mismos. Por desgracia no ocurre lo mismo entre nosotros... Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan solamente unos diez o quince mil, y éstos se debilitan y agotan tan rápidamente a consecuencia del continuo y permanente esfuerzo. Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etcétera, y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios... la pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes, vagabundos, embusteros, testigos falsos, etcétera; y que la riqueza los hace insolentes, soberbios, ignorantes, traidores, petulantes, falsificadores, jactanciosos, egoístas, provocadores, etcétera. Por el contrario, la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos. Y en esto alaban profundamente a los religiosos cristianos, especialmente la vida de los Apóstoles". (Campanella, 1941, pp. 166-167)

No solo ven las diferencias como injusticias y se centran en lo material, sino que

ven la virtud en el fin del viejo sistema y la instauración de la Utopía:

“Desafío a quien sea a comparar la justicia que reina entre los utopianos con la que se advierte en otras naciones. Que me muera si entre éstas puede hallarse vestigio de justicia o equidad, pues, ¿cómo puede haberla en que un noble, un orfebre, un banquero u otro hombre que vive en la holganza... disfrute de lujo y esplendor mal adquiridos y, en cambio, un humilde, un carretero, un herrero o un labriego, que trabaja tanto como las bestias mismas en tareas de las que la comunidad no podría prescindir ni siquiera por un año, reciba tan magro sustento y lleve tan miserable existencia que la condición de los animales es superior a la suya?... Con frecuencia los ricos procuran reducir el salario de los pobres, no sólo con fraudulentas prácticas, sino con leyes encaminadas a tal fin, de modo que por si poco fuera compensar con tal mezquindad a quienes el público tanto debe, se colorea de justicia semejante arbitrariedad mediante disposiciones que la legalizan”. (Moro, 1941, pp. 115-116)

Ven la desigualdad como el origen de la pérdida de virtud:

“En efecto, cuando un hombre se apodera, por una razón u otra, de todo cuanto puede, síguese de ello que, por rica que sea una comarca, si unos pocos se reparten entre sí la riqueza, los demás caerán en la indigencia... por lo que estoy convencido de que hasta que se haya suprimido la propiedad no habrá distribución equitativa ni justa de las cosas ni será el mundo felizmente gobernado, pues mientras aquélla se mantenga la más amplia y, con mucho, la mejor parte de la humanidad estará sometida a una carga de pesares y ansiedades... Tampoco mientras haya propiedad privada podrá recobrarse el cuerpo social”. (Moro, 1941, pp. 47-48)

En estas utopías proponen diversos tipos de gobiernos: desde las democracias representativas en el caso de Tomás Moro, a las teocracias jerárquicas en Campanella, donde el gobernante es un sacerdote que aúna el poder temporal y espiritual. Son formas de buscar solución al problema revolucionario ácrata

instaurado en la historia por la Reforma y sus colaterales. En todos los casos se trata de sociedades comunistas, sin propiedad y sin dinero. Es el advenimiento de las ideología igualitarias como garantes de la virtud.

La anarquía de la razón

René Descartes, quien se enlistó como soldado en los conflictos religiosos continentales, creía firmemente que el buen sentido (aquel que distingue la verdad del error) está presente en todo el mundo, y que si hay diferencia en los resultados, se debe a que no se está usando el método adecuado para orientarlo. En esa dimensión, El Discurso del Método se levanta como el primer libro de "autoayuda" escrito para el público general. La obra es escrita en francés, convirtiéndose en el primer texto filosófico en lengua vernácula. Descartes propone dudar de todo para llegar a una verdad indudable. Duda del realismo filosófico, de los sentidos, de la tradición, de todo, hasta llegar a su primera verdad: "Pienso, luego existo". Es el hombre quien posee la razón y quien con su pensamiento crea la realidad. El surgimiento del "método" cambiará radicalmente la visión de mundo. El hombre será puesto en primer lugar y aparece una tendencia a exaltar la igualdad como algo deseable y certero. Se asume igualdad de capacidades y se establece que las diferencias se dan por el método. Es el método el que asegura el éxito en la vida.

Desde un camino opuesto, Francis Bacon llega a poner al hombre como el centro del universo y la fuente de poder. Como padre del empirismo, parte desde los sentidos y busca adquirir conocimiento desde la experiencia para controlar y dominar la naturaleza. "Saber es poder". Para esto propone un "nuevo órgano", un nuevo método. Su objetivo es buscar la verdad para lograr mejorar socialmente la vida de las personas. Así, la verdad tendrá un fin útil, ya no basta su contemplación. Ahora se trata de actuar desde ella para lograr mejorar la vida de los hombres. Por lo tanto, no es raro que en su obra La Nueva Atlántida proponga la idea de una sociedad utópica dominada y controlada por científicos, hombres del saber:

"El objeto de nuestra fundación (La Casa de Salomón) es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles... tenemos grandes y espaciosos edificios, donde imitamos y demostramos meteoros como nieve, granizo, lluvia, y hasta lluvias artificiales de cuerpos, truenos, relámpagos y también reproducimos en el aire cuerpos como ranas, moscas y otros varios... y en estos mismos huertos y jardines hacemos, artificialmente, que árboles y flores maduren antes o después de su tiempo, y que broten y se reproduzcan con mayor rapidez que según su curso natural... para disecciones y experimentos que esclarezcan ocultas dolencias del cuerpo humano... no quiero cansaros con la enumeración de nuestras fábricas de cerveza, de pan y cocinas donde se hacen diversas bebidas, panes y carnes raras de especiales efectos... también talleres donde se fabrican máquinas e instrumentos para toda clase de fines...". (Bacon, 1941, pp. 263-270)

Es la eterna idea de instaurar el paraíso terrenal sobre la tierra. Estas intenciones alimentan las utopías colectivistas y de dominio de unos sobre otros por el bien mayor. En todos los casos, los anarco colectivistas, alimentados por ese gran sueño, siempre están dispuestos a ser los primeros en luchar, incluso tomar las armas para llegar a la supuesta utopía en la que el Estado desaparece. Hasta el propio Cervantes en el Quijote entra en el mundo de las utopías, en la tradición humanista, apelando a la Edad de Oro, mito pedagógico para dar forma y sentido a la realidad y a los anhelos y esperanzas humanas. (García, 2017, pp. 5-6)

Desde el punto de vista cristiano el hombre de naturaleza caída debía ser redimido por el Cristo histórico. Esta necesidad de redención era un proceso de educación en la virtud desde la antigüedad clásica y este proceso educativo tenía diferentes estadios. Desde Hesíodo, pasando por Virgilio y Ovidio en la antigua Roma, conciben cuatro edades descendientes, desde el oro, pasando por la plata, el bronce, hasta llegar al hierro. Durante el llamado Renacimiento muchos autores, entre los que están Montaigne con su ensayo de los caníbales, tomará la idea de la edad de oro para replantearla con la idea del "buen salvaje" aquellos hombres anteriores al contrato social y al Estado, puros e inocentes en su rusticidad, viviendo en un orden natural. Ya Cervantes aludía a este mito en sus Tratos de Argel en el que dice "¡Oh santa edad por nuestro mal pasada, / a quien nuestros antiguos le pusieron / el dulce nombre de la edad dorada!". Del mismo modo en El Quijote de la Mancha, capítulo 11 de la Primera Parte, alude a una

sociedad primaria dorada ideal en la que los bienes eran colectivos y la felicidad y virtud abundante:

“Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario, para alcanzar su ordinario sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano, y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado ruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano sin interés alguno la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella sin ser forzada, ofrecía por todas partes de su fértil y espacioso seno lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían... Entonces se decoraban los conceptos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No habían la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad. Y ahora, en estos nuestros detestables siglos, no está segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el de Creta, porque allí, por los resquicios o por el aire, con el celo de la maldita solicitud, se les entra la amorosa pestilencia, y les hace dar con todo su recogimiento al traste. Para cuya seguridad, andando más los tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas,

amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos”. (García, 2017)

Por otra parte, y continuando con el ya mencionado Michel de Montaigne quedaría impresionado por la figura de Étienne de La Boétie, quien en su Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno de 1548 -escrito cuando tenía solo 18 años- ataca al absolutismo monárquico, planteando la cuestión de la legitimidad de cualquier autoridad sobre un pueblo y analiza las razones de la sumisión en relación a la servidumbre y la libertad. Es visto por varios autores como un precursor de la desobediencia civil y el anarquismo. Para él, la idea de servidumbre contradice la libertad natural. Ambos autores se conocerán y entablarán una amistad que cambiará la visión de Montaigne. Las ideas ácratas penetrarán su obra, en la que intentará liberarse de la autoridad eclesiástica. Como ensayista, más que como filósofo, intenta encontrar una alternativa a la escolástica.

Del mismo modo, Gerard Windstanley en Inglaterra afirma en 1549: “Mientras que los gobiernos sostengan que la tierra les pertenece, manteniendo el principio de la propiedad privada, del ‘mío’ y del ‘tuyo’, jamás las gentes sencillas tendrán libertad… Así, algunos se elevan hasta el trono de la tiranía, mientras que otros son aplastados por el taburete de la miseria. Basta ya de encerrar y vallar todo lo que está sobre la tierra”. De este modo, las ideas como las de Windstanley combinan la liberación de la posesión con el deseo de establecer una igualdad material.

Como afirma Michael Burleigh, “Inmanuel Kant describió la Ilustración como la llegada del hombre a su mayoría de edad, una liberación de la inteligencia de los controles externos. Sapere Aude o ‘Atrévete a Saber’… esto significó una fe en la bondad natural del hombre, una creencia optimista en la razón y una confianza en investigación empírica, cuyos enemigos eran la tiranía política”. (Burleigh, 2005, p. 57)

Esta actitud liberadora racionalista se expresa en Restif de la Bretonne (1734-1806), quien en su novela El descubrimiento austral (La Découverte australe) se adelanta a movimientos del siglo XIX como el socialismo utópico, el romanticismo y el nacionalismo. Considerado un autor libertino, crea un espacio que reniega de la civilización establecida, volviendo a la naturaleza, entendida

como un todo viviente conectado con el creador. No es una visión mecánica, sino espiritual. Es la idea del hombre unido al todo. Su personaje Victorino encuentra en este lugar utópico la libertad, igualdad y fraternidad:

“Victorino buscaba la soledad, y cuando se encontraba en la hermosa campiña, entre las colinas coronadas de bosques, parecía respirar el aire de la libertad, de la antigua y dulce igualdad...

Contemplad la virtud en el Monte Inaccesible; ella es natural y repito, en toda sociedad restringida en su núcleo, en la que los individuos sean pariguales, se conozcan entre sí y tengan necesidad los unos de los otros, sus miembros son necesariamente virtuosos”. (Burriguini, 2004, pp. 39-40)

La anarquía frente a la revolución en Francia

Sin duda la Revolución Francesa será clave en la construcción del anarquismo como idea y fuerza. Se trata de un proceso complejo, que muchas veces es presentado de manera parcial como el triunfo de la libertad. Las consignas revolucionarias, muy bien publicitadas, han hecho generalmente ver el proceso como la lucha del pueblo por la libertad y la igualdad en “fraternidad”. Estas consignas tomaban la tradición anarquista tan extendida desde la Reforma y el Racionalismo, expresada en la literatura utópica.

El proceso revolucionario dista mucho de ser algo simple y edénico. Es cierto que la Revolución impuso las ideas de soberanía popular y de gobiernos de representación, pero el costo fue alto. Movidos por la razón, fueron tremendamente irracionales y casi injustificables. Para poder entender el proceso hay que remontarse a los cambios de pensamiento advenidos con el llamado Racionalismo. Un nuevo modo de ver toda la realidad. Una nueva síntesis de la cultura occidental. Aunque estamos lejos de los ideales cartesianos, más bien, la revolución promovió un irracional culto a la razón:

“Descartes sería el nuevo Aristóteles, y encontraría una nueva Ciencia la que catapultaría al hombre a una nueva era de conocimiento práctico, sabiduría y bienestar”. (Tarnas, 1991, p. 276)

Esta nueva mirada intenta explicarse toda la realidad desde la idea que es el hombre lo más importante. El arte deja de ser teocéntrico y se torna cotidiano, ya que todo lo que el hombre hace merece ser pintado. Rembrandt, Vermeer, Velázquez, Le Nain, Watteau, entre muchos otros, son maestros de la cotidianidad; pintan escenas nunca antes vistas en la pintura occidental. Lo religioso deja de ser lo más representado y la realidad humana, aunque sea cruda, es llevada a la tela (Merriman, 1996, p.420). Este arte emerge como prueba fehaciente de que el hombre es ahora el centro de la nueva mentalidad.

En cuanto a la religiosidad, si bien siguen siendo creyentes, la idea de Dios disminuye, perdiendo parte de los atributos que antes ostentaba como concepto. Los llamados deístas, toman las ideas ácratas existentes, defendiendo y promoviendo una “religión natural”; ven a Dios como creador, pero no providente. Dios hizo el mundo, pero ya no interviene en él. Un mundo creado por Dios con leyes racionales cognoscibles por el hombre y controlables por él, hacen que el hombre sea visto como el centro. Muchos de estos deístas entrarán en conflicto con la Iglesia Católica, que permanece teocéntrica, y tomarán una postura anticlerical.

Voltaire resumirá su visión en su obra Aplastar a la Infame, aclamando una religión sin intermediarios. Es la expresión religiosa de la idea anárquica, una religión libre, sin estructura y sin gobierno. Con esto culminan las tendencias anarco religiosas que habían irrumpido en Occidente desde la Reforma. Ahora, en el marco de la Revolución, estas ideas tomarían las fuerzas anárquicas liberadoras expresadas desde la violencia y la destrucción de los símbolos religiosos, para derrotar la religión misma y volver a la naturaleza.

En política, el soberano, quien ostenta el poder, deja de ser Dios. Ahora el poder viene del hombre; aparecen las ideas de la soberanía popular. Es el pueblo quien ostenta el poder y quien desde un covenant -pacto o contrato- elige a un gobernante. Los autores “pactistas” son diversos pero tienen en común

elementos centrales. La idea que la sociedad es creada, o sea, que existe un Estado “pre social”, un pacto y un estado social. La idea fuerza es que el poder emana del pueblo y que este entrega su poder al elegir a un gobernante.

Los autores difieren en su forma de entender este pacto. Entre los ingleses, Thomas Hobbes se aleja de las ideas base del anarquismo, ya que cree que el hombre es malo por naturaleza: “el hombre es un lobo para el hombre”. El estado pre social es un caos debido a esto. Todos los hombres ambicionan lo que tienen los otros y es imposible la armonía. Hobbes propone un pacto donde los hombres entregan su libertad y eligen a un gobernante firme que ponga orden y que permita la viabilidad social. El estado debe ser como un monstruo con enorme poder, un Leviatán, que debe castigar y amenazar a los hombres para que se comporten. Hobbes es monárquico, ya que entiende que el orden deseado implica imponer. Es la idea de La Bòtie y la noción de servidumbre voluntaria.

John Locke, por su parte, es libertario. Siguiendo las ideas anárquicas permanentes en la historia, cree que el hombre es bueno. Pero si el hombre es bueno, ¿para qué el pacto? Locke considera que hay derechos inalienables, inherentes del hombre. Estos son el derecho a la propiedad, el derecho a la vida y el derecho a la libertad (Merriman, 1996, p. 421), los cuales nunca deben ser pasados a llevar. Es por esto que el hombre del estado pre social hace un pacto, elige a un gobernante, para asegurar el respeto a los derechos inalienables. Asimismo, el Estado que emerge debe estar limitado en sus poderes para nunca pasar a llevar al individuo. Locke es el primero en concebir la división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), que más tarde tomaría y perfeccionaría Montesquieu (Ferguson, 2012, p.165). Es esta visión heredera de John Locke es la que inspira el proceso de independencia americana y nace la visión de democracia libertaria en la que el individuo es lo primero y el Estado es subsidiario.

“Libertad (de un hombre) de disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes dentro de lo que constituyen las leyes a que está sometido; y, por tanto no verse sujeto a la voluntad arbitraria de otro… El fin, pues, mayor y principal de los hombres al unirse en repúblicas…es la preservación de la propiedad”. (Locke, 2010, cap. 3)

De esta visión emanan también los conceptos de soberanía popular y de gobierno de representación, sin pagar costos en vidas humanas. Es el padre tranquilo de la democracia, mientras que la Revolución Francesa es su madre sangrienta.

Pero las visiones al otro lado del Canal de la Mancha no serían iguales. Jean Jacques Rousseau, un suizo que vive en Francia y que es uno de los personajes centrales de la Ilustración Francesa, es también un pactista. Cree que el hombre del estado pre social es bueno, pero que es la sociedad la que lo corrompe. Plantea en El Contrato Social que mientras el hombre fue nómade, era un "buen salvaje". Pero cuando se sedentarizó comenzó a acumular, surgiendo así el peor de los males: la desigualdad (Merriman, 2019, p. 413). "La propiedad privada es el origen de todos los males", dice Rousseau en su Discurso de las Artes y la Ciencias (1762). Esta quita la bondad original. Para recuperar la bondad perdida es necesario un pacto en el que cada hombre se entrega a la voluntad general y elige un gobernante, manteniendo su libertad. El estado que emerge debe ser poderoso, ya que debe devolver la bondad perdida: debe devolver la igualdad, debe redistribuir. Así aparecerá el "buen ciudadano" (bon citoyen).

Esta es la idea central que inspirará a la Revolución Francesa y con ella nacerá la idea de una democracia socialista. Es soberanía popular y representación, pero la anulación del individuo en el Estado y el sistema.

"El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión".
(Rousseau, 2009, p. 4)

Del mismo modo, en el Emilio propone una educación que emana de la libertad y de la naturaleza humana, lo que lo acerca a las ideas ácratas establecidas en la historia.

Estas ideas entraron en la Francia del Antiguo Régimen. Las ideas de Rousseau imperan en el ambiente. Pero no es el pueblo quien las levanta, sino que miembros de los llamados estados privilegiados, el clero y la nobleza. Hay entre los ideólogos algunos burgueses miembros del Tercer Estado que están muy

lejos de poder ser calificados como “pueblo”. Los conceptos de “pueblo” y “no pueblo” son manejados por las élites intelectuales que definen como “pueblo” a aquellos que comparten sus ideas y “no pueblo” a aquellos que defienden la tradición. Hay una intención de destruir lo anterior para “liberar” la naturaleza. Las ideas anárquicas acuñadas en la historia se manifiestan y encuentran como camino real y posible la violencia. Si bien la revolución tendrá muchas fuerzas buscando los cambios, los anarquistas que quieren el fin del Estado y del gobierno político y religioso serán parte de los acontecimientos en Francia de 1789.

Los hechos comenzaron a dinamizarse frente a una crisis financiera insostenible que obligó al rey a buscar posibles soluciones al problema. Se convocaron juntas de notables en todo el país que concluyeron unánimemente que se necesitaban más recursos. Se realiza tal vez la consulta más grande de la historia moderna, más de 40.000 cahiers, consultas en las Provincias del reino (Bergeron et.al., 1968, p. 31). Todos los ministros de economía recomendaron, como la única forma de lograr dichos recursos, subir los impuestos. Esto era algo que el rey no podía decidir solo y que dependía de la aprobación de la Asamblea de Representación de los Estamentos, que en Francia se conoce como la Asamblea de los Estados Generales (equivalente al Parlamento inglés, las Cortes en España o la Dieta en Alemania). Sin embargo, convocar a esta asamblea no resultaba algo sencillo. No se convocaba a esta Asamblea desde Luis XIII. Luis XIV gobernó solo, nunca convocó a los Estados Generales, por tanto para la época de Luis XVI no había nadie vivo que hubiese sesionado antes. Todo era complejo, desde lo logístico hasta lo ideológico. Convocar a la asamblea daría tribuna para que las ideas pululantes ilustradas se hiciesen ver e intentaran cambios al establishment. El rey trató de evitar la asamblea, pero la situación financiera finalmente lo obligó a convocarla.

Se llamó a la Asamblea; tradicionalmente, cada estamento tenía un voto frente a la materia a tratar. Los ilustrados querían aprovechar esta oportunidad para lograr cambios, pero el voto por estamento no les permitiría avanzar. Comienzan a exigir el voto por cabeza, es decir por persona. El abate Sieyes, un miembro del clero, lee un documento llamado Q’ est ce que le tiers état? (¿Qué es el Tercer Estado?) y comienza a insertar las ideas ilustradas de Rousseau en la Asamblea.

“En Enero de 1789, el abate Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1846), un sacerdote oscuro, ofrece la más radical expresión de una estocada crucial en opinión política. “Tenemos tres preguntas que hacer y contestar,” escribe, “primero, ¿qué es el Tercer Estado? Todo. Segundo, ¿qué ha sido de éste en el Orden Político? Nada. Tercero, ¿qué es lo que éste pide? Convertirse en algo”. (Merriman, 2019, p. 504)

Tras esto, se desordena la Asamblea y el rey ordena el cierre de la misma. Un grupo de nobles, clérigos y miembros de la burguesía, que distaban mucho de ser el pueblo, se reúnen en la “sala de juego de la pelota” y juran no disolverse hasta darle una constitución a Francia.

El rey no es capaz de tomar las medidas adecuadas para evitar que el poder se le escape de las manos. Deja que la Asamblea Nacional Constituyente, como se denominan, gobierne de facto. La Asamblea de los Estados Generales había sido convocada para mejorar la crisis financiera que enfrentaba el reino de Francia. Sin embargo, si uno mira en detalle, ve que las medidas que comienza a tomar la Asamblea Nacional Constituyente no van en la línea de las mejoras económicas. Lo primero que hace la Asamblea es terminar con la Sociedad Estamental del Antiguo Régimen, aboliendo los privilegios. Ya no hay estamentos y todos pasan a ser “ciudadanos” con “igualdad ante la ley”. Tras abolir los privilegios, el Marqués de Condorcet, ahora ciudadano Condorcet, publicó los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Una lista de derechos despojados de deberes que emulaba a la Declaración de los Derechos del Hombre de la Independencia Americana (Prieto, 1989, p. 25). La aplicación de las utopías igualitarias propias de los anarquismos colectivistas.

Una turba decide “liberar” a los “presos políticos” llevados a La Bastilla sin juicio por el rey. Se trata de un acto simbólico, ya que en la prisión había sólo 7 presos y ninguno de ellos por razones políticas. Pero es el primer hecho violento de la Revolución como tal. La toma de La Bastilla el 14 de julio de 1789 es el primer acto contra la institución del poder real y por eso se levanta como símbolo de la revolución.

La situación económica seguía siendo desastrosa y la Asamblea, basada en los principios anticlericales imperantes, comienza a arremeter en contra de la Iglesia Católica. Las fuerzas “anarco religiosas” habían crecido hacia una activismo

activo y visceral, y es así como parten confiscando los bienes del clero. Al convertirlas en bienes nacionales, las arcas fiscales mejoran un poco. La Iglesia Católica era dueña de una cantidad importante de tierras francesas.

"Una Asamblea escasa de fondos empezó por identificar 400 millones de libras de propiedades eclesiásticas, que vendió luego para respaldar los nuevos asignados (papel moneda) que estaba imprimiendo. El 2 de noviembre de 1789, la Asamblea aprobó por 568 votos contra 346 la requisa de la propiedad eclesiástica en una decisión que dejó chiquitas las depredaciones más modestas de un Enrique VIII de Inglaterra…". (Burleigh, 2005, p. 73)

Pero no les bastó con esta medida. Se establece la llamada Constitución Civil del Clero, la cual es obligada a ser firmada por los miembros del clero francés, mediante la cual estos pasaban a ser funcionarios públicos. Es la antigua tendencia galicana del Estado francés de querer controlar a la Iglesia. El clero queda dividido en "constitucionales", quienes firman el documento y "refractarios", los que se niegan a hacerlo y pueden, por tanto, ser legalmente perseguidos. Esto justificó persecuciones y posteriores muertes de un porcentaje importante del clero. Se trataba de crear algo nuevo, una nueva religión y terminar con el catolicismo romano. La idea de eliminar las coacciones religiosas para luego avanzar a eliminar también las políticas.

"La Asamblea constituyente nacida de los Estados Generales alteró profundamente la antigua sociedad francesa. La religión y la Iglesia, que eran una parte integrante de dicha sociedad, no fueron una excepción. Apenas transcurridos dos meses desde la reunión de los Estados, a finales de junio de 1789, las ordenanzas del clero desaparecen. En noviembre del mismo año sus bienes quedan a "disposición de la Nación". Un año más tarde comienzan las ventas. Al no tener el clero existencia política, la religión desaparece de la ley civil. A finales de Agosto de 1789 se admite que el Estado, aunque reconoce la existencia de un Ser Supremo, no profesa una religión oficial. Finalmente se define y organiza una nueva Iglesia. La carta de esta nueva Iglesia es la Constitución Civil del Clero, convertida en ley estatal el 24 de agosto de 1790,

es decir, solamente seis meses después de la reunión de los Estados Generales. Esta Iglesia es Cristiana, pero no Católica, ya que han desaparecido los lazos orgánicos que la unían a Roma. Depende exclusivamente del Estado, que es quien se encarga de la subsistencia de sus ministros. Siendo ella misma cristiana, depende de un Estado que no lo es o, mejor dicho, no quiere reconocerse como tal". (De Viguerie, 1991, p. 58)

Frente a estas medidas y persecuciones, el papa reclama; el rey, confuso, pone veto a la constitución y conflictuado frente a la situación, decide huir. Su mujer es la hermana del entonces Emperador de Austria y espera conseguir refuerzos al otro lado de la frontera y recuperar el poder de Francia. La huida es mal planificada y el rey y su familia serán descubiertos en la ciudad de Varennes. Serán llevados de vuelta a París en una situación compleja; el rey es visto como un traidor. Esta situación de debilidad hace que a su regreso no le quede otra que firmar la Constitución Francesa, con lo que Francia pasa a ser una monarquía constitucional. Pero las revueltas comienzan a aparecer por todas partes; el rey, amenazado, decide buscar refugio en la ahora llamada Asamblea Legislativa. La Asamblea lo apresa, lo juzga y lo condena a muerte por traición a la Patria. El rey es guillotinado, lo que es visto como una gran afrenta por muchos. La reina es tomada prisionera, se le hace un juicio montado, con resultado preestablecido y se la condena a muerte; es guillotinada. Europa está en shock, las instituciones monárquicas se sienten en jaque. Los países limítrofes escandalizados se movilizan contra Francia. El hermano de Luis XVI, Luis XVIII, se instala en Londres como rey en el exilio. Francia se siente amenazada.

"La ejecución de Luis XVI conmocionó a toda Europa. Ello unido a la política anexionista de la Convención hizo que la hostilidad exterior contra la Revolución aumentara. La Francia entusiasmada declaró la guerra a Inglaterra (1 de febrero de 1793), a España (7 de marzo) y a los Estados Italianos. La Francia Revolucionaria estaba en guerra contra toda Europa (excepto Suiza y los países escandinavos). Inglaterra lideró a los enemigos de la República en la llamada 'Primera Coalición'". (Prieto, 1989, p. 39)

Se establece un gobierno para hacer frente a este estado de excepción –la Convención, la cual se organiza a través de "comités", siendo uno de ellos el Comité de Salud Pública, a cargo de un joven abogado burgués recién ascendido, Maximilien de Robespierre. Este divide la realidad en los amigos y enemigos de la Revolución. Sintiéndose amenazados por las potencias externas, Robespierre llama a Conscripción Militar Obligatoria, lo que levanta el desánimo y descontento de gran parte de los franceses. La mayoría de ellos no estaban de acuerdo con las acciones revolucionarias. Eran católicos y estaban molestos por las medidas anticlericales y antirrealistas, respetaban y querían a la figura del rey. Por esto, varias regiones de Francia, entre las que destacan la región de la Vendeé y la Bretaña, se levantan en armas. Estalla una guerra civil.

"La conspiración de los aristócratas era una realidad en esta parte de Francia, pero tenía escasa o ninguna relación con revueltas cuyo impulso primordial era una profunda hostilidad al intento descristianizador del nuevo orden. Más del 60 por ciento de los rebeldes eran campesinos acomodados y con explotaciones de tamaño medio y pequeño o sus criados y braceros, y un 34 por ciento más eran artesanos de pueblo, tenderos y tejedores de seda rurales. Se trataba de una rebelión del pueblo (rebeldes primitivos si se quiere) contra una supuesta revolución popular, un movimiento de abajo arriba más que una cuestión de rústicos inocentes engañados por malvados conspiradores de la nobleza y el clero". (Prieto, 1989, p. 121)

A esta rebelión, que muchos historiadores republicanos consideran "inexplicable" (Prieto, 1989, p. 121), se le sumaron las amenazas externas, lo que hace que la revolución pierda su cauce. Las revoluciones siempre comienzan desde arriba, de los ideólogos, y luego adquieren su propia dinámica hasta ser incontrolables. Eso es lo que sucedió acá. La revolución "se volvió loca". Nacida de la razón, se tornó en algo irracional. Robespierre dice que a los amigos de la revolución se los gobierna con la razón y que a los enemigos de la Revolución se los gobierna con "el terror". Las regiones de la Vendeé y la Bretaña son diezmadas por los ejércitos revolucionarios, considerándose estas matanzas el primer genocidio de la historia. Robespierre habla de borrar de la tierra "la raza maldita de los vendeanos". La guillotina no deja de funcionar, los juicios express, justifican lo injustificable. La Place de La Concorde no fue muy cordial.

“La Convención decretó la ejecución sumaria de todo rebelde a quien se sorprendiera portando armas, y despachó tres ejércitos revolucionarios para reprimir el levantamiento”. (Prieto, 1989, p. 122)

Las fronteras son amenazadas. Aquí aparece por primera vez el nombre de Napoleón Bonaparte, joven militar que defiende el puerto de Tolón para los revolucionarios y que luego salva la ciudad de París de los contrarrevolucionarios.

La revolución pretende ser fundante, cambiar todo, instaurar una nueva era y terminar con la Era Cristiana (McPhee, 2003, p. 7). Triunfan las ideas anticlericales de Voltaire y para aplastar a “la infame” se establece como año 1 el año de la formación de la república, ya que los revolucionarios no quieren contar los años desde Cristo. Abolen la semana, ya que ésta se establece en las ideas de los días de la creación; la reemplazan por la década. Establecen todo en medidas científicas, crean la escala decimal de pesos y medidas. Cambian los nombres de los meses a nombres más científicos, thermidor (calor), fructidor (mes de los frutos), etc. Robespierre declara abolido el culto católico y establece el “culto a la diosa razón”; toda cordura estaba perdida. La idea era refundar.

“Como la Revolución parecía proponerse la regeneración de género humano más aún que la reforma de Francia, encendió una pasión que las revoluciones políticas más violentas nunca habían sido capaces de inspirar. Produjo conversiones y generó propaganda. Sumió así, al final, aquella apariencia de revolución religiosa que tanto asombró a sus contemporáneos. O se convirtió ella misma, más bien, en un nuevo género de religión, una religión incompleta, ciertamente, sin Dios, sin ritual y sin vida después de la muerte, pero una religión que sin embargo, como el islam, inundó la tierra con sus soldados, apóstoles y mártires”. (Tocqueville, 1998, p. 101)

Los líderes de la revolución comienzan a matarse entre ellos. Dantón es condenado a muerte, lamentándose: “Libertad, cuántos crímenes se cometen en

tu nombre”. Marat, quien publicaba el periódico L’Ami du Peuple, pasquín odioso e incendiario, es asesinado por una joven desilusionada con los derroteros de la revolución, Charlotte Corday en la tina de baño, y Robespierre es tomado por asalto en un golpe de estado (Thermidor) que no pretende terminar con la locura, sino simplemente salvar a Theresa de Cabarrus, Madame Tallien, amante de otro revolucionario, de la guillotina. La Revolución mata a miles y no son precisamente los nobles de pelucas blancas los que caen. La mayor parte de los muertos son miembros del clero, campesinos y artesanos, a los que se suele llamar “pueblo”. Pareciera ser que la razón deja de existir y el sentido común, que suele ser el menos común de los sentidos, casi desaparece.

Pero este no es el fin de la revolución. Se establece un nuevo gobierno llamado “El Directorio” que no representa un corte ni el fin de los principios rousseaunianos revolucionarios, sino que la continuidad. Quizás ese espíritu etéreo, cuasi religioso que Rousseau llamada la soberanía popular, esa forma total de poder terminó encausada en el salvador de la revolución, el joven corso que eliminó el bloqueo de los británicos a la autonomía política francesa, aquel hombre será el Emperador de los Franceses Napoleón. Aquel organizador del Estado moderno y conquistador de Europa, tendría dos objetivos claros: finalizar, para terminar encarnando la revolución y ser la pesadilla de los ingleses hasta su derrota final.

Los ingleses ven a la Revolución francesa como algo pasional e irracional. Por naturaleza los ingleses odian el desorden, pero además la revolución representa lo opuesto a su visión de mundo. Los ingleses se basan en la libertad individual como fuerza creadora y creativa, además, creen, desde la visión heredada de John Locke, que el Estado debe ser lo más pequeño posible. Napoleón representaba una amenaza a esta visión. Cuando la Reina Victoria, años tras la muerte de Napoleón, le pregunta a su entonces Primer Ministro, Benjamin Disraeli, ¿qué es la Burocracia? Este contesta en forma genial: “Algo muy francés”.

El primer teórico anarquista

Pero sería en el Reino Unido en donde nacería el primer teórico anarquista,

quien daría forma a estas ideas que habían estado presentes permanentemente a lo largo de la historia. William Godwin había sido ministro en los gobiernos de Ware, Stowmarket y Beaconsfield. Llega a Londres donde se propone cambiar el mundo con sus escritos. Perdió la fe y se volvió un ferviente ateo, consideraba que ni Dios podía ser un tirano.

Godwin comenzó a planear la idea de su obra Justicia Políticaen 1791, luego de la publicación de la obra de Thomas Paine en respuesta a la obra de Edmund Burke A Vindication of Natural Society, una crítica anárquica al Estado. Uno de los debates más prolíficos en la era de las revoluciones, delineando lo que hoy podemos conocer como izquierda y derecha en el espectro político. Luego Burke escribiría su famoso Reflections on the Revolution in France (1790), una crítica visionaria a los hechos que se estaban desencadenando en Francia a partir de las proclamas de la Asamblea Nacional. Por otra parte, la obra de Godwin aparece como un ataque a las instituciones políticas. Él cree en la necesidad de una sociedad autorregulada, anarquista o minarquista, con el menor Estado posible. Estaba convencido que una sociedad así era posible y factible. Del mismo modo escribe novelas en las que ataca los privilegios aristocráticos. Se casa con Mary Wollstonecraft quien es considerada la primera feminista. Se trataba de una pareja radical en todos los sentidos[1].

Los libros eran caros, por lo que el Primer Ministro William Pitt no consideraba necesario censurarlo, el mercado se encargaría de ello; pero aún así, logró vender más de cuatro mil copias y se convirtió en un referente importante de las ideas ácratas a nivel mundial. Godwin se refiere a “La Justicia Política” como la adopción de principios morales y verdaderos en la práctica de una comunidad. Consideraba la monarquía un sistema de gobierno corrupto. Veía la necesidad de volver a la naturaleza sin estado. Creía en la perfectibilidad del ser humano, propia de la visión del siglo XVIII, que creía en el progreso indefinido. Partía de la base que el hombre era naturalmente bueno y, visto desde el progreso, solo podía ser mejor. Las virtudes y los vicios son consecuencia de la experiencia vivida. Si las tendencias perversas que llevan a los vicios son eliminadas, entonces la sociedad avanzará hacia la virtud. Todo el control de los hombres por los hombres es intolerable y llegará el día en que todo hombre, haciendo lo que considera bueno ante sus ojos, hará también lo que es mejor para la comunidad, será guiado por principios de razón. Es el triunfo total de la confianza plena en la racionalidad humana.

Este optimismo se combina con el empirismo, que sostiene que el mal se debe a

influencias corruptas de las condiciones sociales y que al cambiar esas condiciones, se elimina el germen del mal. Godwin no era un revolucionario, era un radical. Teniendo cerca la experiencia del horror en Francia, comprendía que toda revolución era destructiva, odiosa e irracional. La razón por la cual publica Justicia Política es precisamente para evitar masacres como las vividas al otro lado del Canal de la Mancha. No se llamó a sí mismo anarquista, pues consideraba el término como algo negativo, asociado a la violencia revolucionaria. Para él, el progreso sólo podía llegar desde el debate intelectual, la reflexión y la discusión. Y el Estado limitaría la capacidad intelectual y creativa.

Godwin creía que la vida política debía estructurarse en pequeños grupos comunales, comunidades que deciden cooperar para propósitos económicos. Cree que la propiedad privada y la acumulación de propiedad es el mayor obstáculo para el progreso humano:

“Primero, si se observa que en los más refinados estados de Europa, la desigualdad de propiedad ha crecido de modo alarmante. Un vasto número de sus habitantes están privados de casi toda comodidad que hace a la vida tolerable y segura. Su máximo trabajo apenas les basta para sostenerse. Las mujeres y los niños se apoyan como una carga insoportable sobre los esfuerzos de los hombres, de modo que las familias numerosas tienen el peor nivel de vida, siendo ejemplos de pobreza y miseria. Si la enfermedad o alguna casualidad, las que son perpetuas en una vida activa y laboriosa se agrega a su carga, la desesperación es aún mayor”. (Godwin, 1793, p. 26)

Es por eso que considera necesario abolir la propiedad privada, las herencias y los lujos, y propone:

“Todo hombre tendrá una frugal y completa dieta, vivirá en una existencia moderada por ejercicio corporal que alentará su espíritu: nadie estará fatigado, pero todos tendrán tiempo libre para cultivar las afecciones dulces y filantrópicas del alma y orientar a sus facultades en la búsqueda de la mejora intelectual. Qué contraste es esta escena con el estado actual del ser humano en la sociedad, en el

que los campesinos y trabajadores trabajan hasta que sus entendimientos de atrofian y su cuerpo cansado y exigido termina prontamente en la tumba". (p. 26)

Es la utopía igualitaria de Arcadia tan presente en la literatura anterior. Godwin plantea esto como una gran verdad que incluso permite especular el futuro utópico donde "no habrá más guerras, no habrá crimen… no habrá gobierno… tampoco enfermedades, ni angustia, ni melancolía o resentimiento. Cada hombre buscará con inefable ardor el bien de todos" (McGeough, 2012, p. 4).

El propio autor revisará el texto constantemente y en cada nuevo prefacio intentará establecer la verdad de su teoría y el augurio de un futuro ideal. El escrito es generalmente citado como el texto fundacional del anarquismo filosófico moderno. Estará fuertemente influenciado por el empirismo del filósofo David Hume y su Tratado del Entendimiento humano. Concebirá el desarrollo del hombre como una evolución desde un estado cuasi animal a un estado de libertad e iluminación. Considera que la razón no es un principio independiente. Rechaza toda idea de contrato basado en una promesa original, va en contra de Locke y de Rousseau. Concibe los derechos como "algo que son reemplazados y anulados por pretensiones superiores de la justicia".

"El Gobierno es, en todos los casos, un mal; debiera introducirse con la mayor moderación posible. El hombre es una especie de ser cuya excelencia depende de su individualidad; y que no puede ser no grande, ni sabio, sino en proporción a su independencia". (p. 4)

Justifica el salto a la ley y a la autoridad política en favor de la individualidad. La autodeterminación y la independencia son connaturales al ser humano, por lo que según él, el mejor gobierno es el autogobierno. El hombre libre es el que tiene su propio juicio y descansa en su entendimiento.

Godwin plantea que el gobierno es solo la tercera forma de autoridad. Primero está la autoridad de la razón, que implica que el individuo se obedece a sí mismo, lo que implica ausencia de gobierno. Luego está la confianza y la deferencia hacia una figura estimada y sus decisiones; se trataría de la verdadera autoridad. La tercera forma de autoridad es genuinamente política; no se basa en la estima y el respeto, sino en el poder de la fuerza. Es contraria a la razón y a la

justicia. Aún así, Godwin no cree que los hombres deban tomar las armas para derrocar esta fuerza bruta. Cree que estas formas de gobierno están condenadas y sólo son obedecidas por los ignorantes. Por eso piensa que cuando el conocimiento y la virtud crezcan, los hombres no tolerarán esta falsa autoridad.

“En otras palabras, un gobierno no puede proceder sino desde la confianza, con confianza no puede existir si no ignorancia. Los verdaderos seguidores del gobierno son los débiles y desinformados y no los sabios. En proporción a la debilidad y a la ignorancia el apoyo al gobierno. Esto, sin embargo, es algo que no debe ser visto con alarma. Una catástrofe de esta descripción sería la verdadera eutanasia del gobierno”. (p. 5)

Godwin también arremete contra la ley, debido a que la diversidad humana no tolera generalizaciones. La fase destructiva final del gobierno hacia el anarquismo de Godwin es el ataque a la doctrina del castigo. En la esencia misma de la idea anarquista está la cuestión de la legitimidad del castigo, lo que es la base fundamental del gobierno que busca prevenir las acciones hostiles por parte de un miembro de la sociedad hacia otros, a través del castigo. El castigo es injusto. El libre albedrío permite el mal y él afirma: “cada hombre debe ser suficientemente sabio para autogobernarse, sin la intervención de ninguna restricción compulsiva”.

Bibliografía

Ball, P. (2017). Luther’s Legacy. New Scientist, 236, 31–49.

Bergeron, L., Furet, F., & Koselleck, R. (1968). La Época de las Revoluciones Europeas, 1780-1848. Madrid. Siglo XXI.

Burleigh, M. (2005). Poder terrenal: Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial. Madrid. Taurus.

Burriguini, W. (2004). Réstif de la Bretonne. La transición del espacio utópico experimental al espacio reducido. Revista de Literaturas Modernas. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Literaturas, 34, 23–49.

Dobbs, D. (1985). Aristotle's Anticommunism. American Journal of Political Science, 29(1), 29–46.

Ferguson, N. (2012). Civilización: Occidente y el resto. Santiago de Chile. Penguin Random House Grupo Editorial.

Fischer, M. (1992). Feudal Europe, 800-1300: Communal Discourse and Conflictual Practices. International Organization, 46(2), 427–466. https://doi.org/10.1017/S0020818300027776

García Gilbert, J. (2017). Sobre un memorable discurso "Que se pudiera muy bien escusar". La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales, 21.

Godwin, W. (1793). An Enquiry Concerning Political Justice, Vol. I.. G. G. J. and J. Robinson. https://oll.libertyfund.org/title/godwin-an-enquiry-concerning-political-justice-vol-i.

Kramnick, I. (1972). On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical. The American Political Science Review, 66(1), 114–128.

Locke, J. (2010). Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil / Un Ensayo Acerca Del Verdadero Origen, Alcance Y Fin Del Gobierno Civil / an Essay About the True Origin, Scope and End of Civil Government. Tecnos Editorial S A.

McPhee, P. (2003). La Revolución Francesa, 1789-1799 una nueva historia. Barcelona. Crítica.

Mannheim, K. (1973). Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid. Aguilar.

McGeough, J. (2012). Unlimited Questioning: The Literary Anarchism of William Godwin. Studies in the Literary Imagination, 45 (2)

Merriman, J. M. (2019). A history of modern Europe (Fourth edition). New York. W.W. Norton & Company.

Prieto, F. (1989). La Revolución francesa. Madrid. Istmo.

Ricoeur, P. (2006). Ideología y utopía. Barcelona. Gedisa.

Rousseau, J.-J. (2009). El contrato social o principios de derecho político. Madrid. Tecnos.

Tarnas, R. (1993). The passion of the Western mind: Understanding the ideas that have shaped our world view (1. Ballantine Books ed). New York. Ballantine Books.

Tocqueville, A. de. (1998). The Old Regime and the Revolution (F. Furet, Ed.; A. S. Kahan, Trad.). University of Chicago Press.

Tomas Moro. (2013). Utopía. Madrid. Rialp.

Viguerie, J. de. (1991). Cristianismo y revolución: Cinco lecciones de historia de la revolución francesa. Madrid. Rialp.

Utopías del renacimiento; Tomas Moro: Utopía, Tomaso Campanella: La ciudad del sol; Francis Bacon: Nueva Atlántida. (1941). México. Fondo de Cultura Económica.

Welles, B. (1948). The Economic Background of Plato’s Communism. The Journal of Economic History, 8, 101–114.

---

1 Mary, antes de conocer a Godwin, había viajado a Francia movida por la fascinación de la revolución y había conocido a Gilbert Imlay, un americano con quien había tenido un apasionado romance y con quien había tenido una hija. Tras ser abandonada por su amante, intentó suicidarse, hasta finalmente conocer a William Godwin con quien se juntaría y tendría una hija, la famosa escritora Mary Shelley.

CAPÍTULO 2

El individuo conquista el universo

Guillermo González Donoso

- Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Diploma en Historia del Arte, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

- Estudios de Postgrado en Políticas Públicas, Universidad de Oxford, Reino Unido

- Director de Contenidos Red Cultural

¿Qué hacer? Esa es la pregunta que todo sujeto moderno se hace. Desde un jardín en las afueras de Ermenonville, en la Picardía francesa, un nervioso paseante, un paseante solitario, como se definió él mismo, reitera una y otra vez en un ritual cotidiano: ¿Qué hacer?

El primer moderno que vivió atormentado por la pregunta existencial. De mirada inquieta, con un nerviosismo exterior que no le quita esa aura de solemnidad que ha ido construyendo como escritor, aquel philosophe que ya ha alcanzado la fama, no se deja asombrar por los salones ni la presencia de nobles progresistas que vienen a alabarlo no por sencillez; de hecho, lo pueril de su origen -hijo de un artesano en la Ginebra de Calvino- no es un asunto bien resuelto en su memoria, pero su resentimiento, si bien no se expresa entre las elites parisinas, sí aparece en su desprecio por todo lo que signifique convención. Ese fue el modo de vida de Jean Jacques Rousseau.

El philosophe ginebrino, que poco tolera los salones, ya en el otoño de su vida no se esfuerza por encajar en medio de los rituales de la sociedad. Se entrega de lleno a sus Confesiones y a divagar en medio de la marea tortuosa de sus juicios. Siente en sus hombros el peso de su tiempo. No tolera los discursos complacientes de aquellos hombres que se sienten a la altura de su propia era. En cambio, define, si es que podemos llamar definición a aquel ejercicio tan anti-lógico que significa entregarse a los más dolorosos pensamientos, a una memoria que lacera el presente, a un resentimiento inagotable y la última energía para dejar algún testimonio en la interpretación miserable que sostiene del devenir histórico. A fin de cuentas, nos lega una palabra, tourbillon[1], un torbellino social que pareciera que arremete al tiempo, como si los hechos tuvieran otra dimensión, pero al mismo tiempo, tal como si nos enfrentáramos a la historia, reflexionamos sobre el pasado, pero ahora la cuestión se debe al futuro, es decir, a la pregunta ¿qué hacer? (Sloterdijk, 2015).

No es baladí que sea un hombre del siglo de las luces, aquella ilustración continental que pareció dar con la fórmula del progreso y el dominio del cosmos, el que pase su retiro provinciano desmantelando las complacientes vías de verdad que nos legaron los ilustrados, además de arrasar con el lenguaje pulcro y científico del siglo XVIII para dar paso a la imaginativa prosa, las extensas oraciones y el psicologismo penetrante de las Confesiones o de Las ensoñaciones del paseante solitario. La arremetida ideológica de los filósofos de

la era de Rousseau, junto con la fuerza desbordante de los hechos revolucionarios de 1789, traen consigo el mayor conflicto de la modernidad, aquel desgarro con el pasado y aquella falta de respuestas que sólo quienes han sentido el movedizo suelo de los tiempos modernos pueden advertir. Este recuerdo del Rousseau “romántico” y atormentado nos sirve como guía psicológica y quizás, si otorgamos algo de intuición moral a nuestro estudio de las fascinantes biografías de los hombres modernos que vamos a analizar, podremos ver más elementos simbólicos para nuestra era; por un lado, abierta para el devenir y, por lo tanto, a la utopía, pero también brutalmente alejada de nuestro pasado, de aquel complaciente mundo cerrado en ideas y cosmos, que pudieron ser los tiempos anteriores a las revoluciones.

Desatendiendo a tantas filosofías de la historia que condicionan nuestra interpretación del pasado y para el asunto que nos convoca en este ensayo, la interpretación de la historia intelectual. Muchos autores marcados por fuertes tendencias ideológicas remontan sus ideologías a tiempos lejanos o, como en el caso de las interpretaciones marxistas de la historia, dan un sentido al devenir histórico marcado por un presente que podemos denominar la era del capital y se presupone un futuro posterior a una revolución victoriosa, la era del proletariado. Este es el caso del anarquismo, donde los autores que adhieren a esta denominación tienden a ver el origen de la acracia como un sueño pre moderno que podemos remontar a la república romana con Espartaco y las revueltas de esclavos; en la filosofía con Diógenes y el movimiento de los cínicos; en la Edad Media con las grandes revueltas religiosas, los levantamientos de marginados urbanos o las famosas jacqueries de París. Este tipo de episodios son comunes en las obras de anarquistas que han querido reconstruir su pasado, como Priot Koprotkin o Max Nettlau. Ante este riesgo de ver hechos donde no los hubo o situar ideas en tiempos históricos donde no pudieron haber sido concebidas, contamos con el primer ensayo de este libro que analiza, a la luz de un buen razonamiento historiográfico, el anarquismo “antes del anarquismo”.

En este ensayo buscamos hacer un fuerte hincapié en el sentido moderno de los movimientos anarquistas. De hecho, nos proponemos un ejercicio de reflexión intelectual y biográfica de aquellos hombres que definieron la idea de anarquismo, ya sea por medio de sus reflexiones o su acción. Cuando hablamos de “sentido moderno”, nos referimos al vínculo del movimiento con la Ilustración del siglo XVIII y la posterior interpretación histórica que se le dio a los hechos revolucionarios en occidente posterior a 1789. De hecho, si tuviéramos que caracterizar al anarquismo, sería imposible no detenerse en su

contexto de origen en medio de sociedades altamente industrializadas y el sentido global que alcanza el movimiento (Marín, 2014, p. 11).

Esto, que parece reiterativo y algo obvio si es que conocemos la cronología en la que podemos organizar a los autores y publicaciones que dan origen al movimiento anarquista, resulta conflictivo o desafiante para el historiador porque en este, tal como denunció Koprotkin, uno de los paladines más complejos intelectualmente del anarquismo, las ideas no siempre estuvieron adecuadas a un programa de acción política en las diferentes manifestaciones del movimiento. De hecho, Koprotkin afirma en sus Memorias: "En las conversaciones sobre el anarquismo yo nunca oí decir: Bakunin decía esto o Bakunin pensaba esto otro (…), como si un par de argumentos pudiesen acabar con la discusión. Sus escritos y palabras no tienen la fuerza de un dogma, como por desgracia ocurre dentro de los partidos políticos. En todas las preguntas en que la inteligencia tiene la última palabra, cada uno puede aportar a la discusión sus argumentos o razones personales" (Marín, 2014, p. 12). Sin lugar a dudas, esta referencia a reuniones donde la falta de organicidad, la circulación de libros y libelos, la presencia de distintos perfiles psicológicos donde la barrera entre el intelectual europeo desaparece junto a la del proletario resentido, resulta ser otra de las grandes barreras para redactar la crónica de la historia intelectual que es necesaria para comprender al anarquismo. Resulta que, una vez, la anti-genealogía, la particularidad biográfica y sin duda la obvia trascendencia editorial que tienen unos anarquistas por sobre otros, nos sirve para justificar el ejercicio de comentar sobre la vida y obra de aquellos sujetos que, por su personalidad singular, la construcción del "personaje anarquista" y la mayor calidad doctrinal de sus obras (Sloterdijk, 2015, p. 20), nos detendremos en los que consideramos más esclarecedores para comprender el fenómeno del anarquismo en el siglo XIX.

Es lo disgregado del corpus documental, la polémica en torno a las obras publicadas, las fuertes diferencias de espíritu entre quienes se definían como parte del anarquismo y, además, puesto que la historiografía ha seguido el género biográfico como método de exposición de la historia del movimiento, nosotros vemos en este estilo de escritura la forma más amigable para un lector culto y amplio. Esto, junto al hecho evidente que la mayoría de las disquisiciones, debates intelectuales y rencillas de liderazgo que fueron dando forma a la expresión pública y política del anarquismo son, en un lenguaje decimonónico, a veces carentes de gusto literario y otras de un cientificismo confuso. Por lo que buscamos en esta exposición dar a conocer a las grandes personalidades que

vieron en el movimiento anarquista un modo de participación en la convulsión de los tiempos modernos, así como mostrar los conceptos y obras claves que nos ayudan a comprender mejor la trascendencia del anarquismo desde el siglo XIX.

El artesano de Besançon: Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)

Se le considera el padre de la teoría política anarquista, como un gran propagandista o como el primero en creer que sus ideas podían conquistar el universo moderno. Pierre-Joseph Proudhon nació en 1809 en la Francia reaccionaria posterior a los grandes episodios de la revolución y de la era napoleónica. Un provinciano en medio de la modernidad pasiva posterior a la Santa Alianza, donde la nación francesa busca su futuro en las sendas del conservadurismo monárquico y la industrialización. Él mismo dirá de sus padres que "eran, por una y otra rama, trabajadores libres (…) conocidos por su firmeza en la oposición a las pretensiones de la nobleza" (Marín, 2014, p. 82). Proudhon es hijo de trabajadores manuales, su padre es tonelero y su madre cocinera. Conoce el trabajo desde la infancia y remonta sus orígenes a aquellos tiempos donde los artesanos eran independientes en espíritu y materialmente de aquellos poderes feudales que, suprimidos por la revolución, a comienzos de siglo no pueden volver con la misma fuerza y naturaleza anterior a 1789. Utópica memoria que Proudhon articula como "mito de origen", donde la raíz está en la historia local y la memoria de sus antepasados en el franco condado. Podemos juzgar sus reminiscencias sobre sus orígenes como un acto de trascendencia en tiempos que se experimentan como intrascendentes.

Encontramos a Proudhon como un pensador aislado, definido como el "primer marxista científico" por Marx por su análisis crítico de la propiedad, una especie de pionero en tiempos políticos conservadores, tal como apreciamos en su descripción:

"A la derecha encontramos el viejo liberalismo, hostil al poder, pero defensor del interés y de la propiedad quiritaria; a la izquierda los demócratas gubernamentalistas, adversarios como nosotros de la explotación del hombre por

el hombre, pero llenos de fe en la dictadura y la omnipotencia del Estado; en el centro, el absolutismo, que reúne en su divisa las dos caras de la contrarrevolución; detrás nuestro, los moderados, cuya falsa sabiduría está siempre lista para transigir con todas las opiniones". (Jourdain, 2013, p.16)

Aunque junto a lo poco estimulante del espacio público en la vida francesa, más dura es la vida de provincia del pensador. Sin ingresos para estudiar ni para comprar libros, resiente su vida en medio del cuidado de ganado que ha debido compatibilizar con la formación en una escuela primaria. Sin embargo, logra aunar las necesidades propias de la subsistencia con su inquietud intelectual, para lo que se emplea con Just Muiron en el período El Imparcial y, a poco andar, funda, con otros dos socios, una pequeña imprenta para difundir sus ideas comunitarias y elegíacas del mundo obrero, aunque finalmente debe cerrar por quiebra. Con fama de tipógrafo y polemista, a los 29 años dirige una carta a la academia francesa, presentándose como hijo de proletarios y defensor de la clase obrera, obteniendo una pensión que le permite escribir sus memorias sobre la propiedad y publicando su primera obra, ¿Qué es la propiedad?, que ha trascendido por su provocadora afirmación que la propiedad es un robo. Análisis que concluye en la imposibilidad del derecho de propiedad y lo que él denomina la supresión del "derecho de aubana", que consiste en obtener beneficios de la propiedad sin trabajar (Paniagua, 2012, pp. 18-22).

Ya tempranamente encontramos la línea argumental que marcará toda su obra y que hoy podemos considerar como principio unificador. Reiterando que Proudhon era un hombre del desencanto, de una era de mayor escepticismo que la inmediatamente anterior, donde la revolución en Francia había protagonizado todas las grandes transformaciones de Occidente. Este "aventurero del pensamiento", como se denominó a sí mismo, construye una obra diversa, polémica, no solo con sus opositores, sino también con la mayoría de sus adeptos. Un pensador antitético, con un método expositivo, pero polemizante, de libre interpretación filosófica e histórica, es una de las figuras más problemáticas de la historia intelectual moderna. Si fue precursor del anarquismo, en primer lugar lo fue por acuñar y popularizar el término "anarquía" (anarchie); aunque poco fue lo que pudo fijar, hasta el punto que su concepto principal no perdura en su obra y es reemplazado por "mutualismo", que se inspira con mayor claridad y de forma menos equívoca con sus ideas respecto a la organización social, el sentido colectivo que da a la reforma política y reitera el sentido

moderno y organizado de su doctrina ante la verdadera máscara errática de la sociedad y las instituciones burguesas.

Proudhon denomina como anárquica a la sociedad burguesa porque entiende que puede usar ese concepto como algo peyorativo, haciendo referencia a lo caótico y la destrucción causada por el sistema de producción capitalista. Es por eso que encontramos muchas expresiones a lo largo de su obra como "anarquía industrial", "anarquía de producción", "anarquía mercantil", o en juicios como "la idea mutualista constituye hoy la base de emancipación democrática, por oposición a la idea anárquica o burguesa". Aunque contradictoria, la idea de una burguesía anarquista cobra sentido en su obra cuando comprendemos la naturaleza aparente de la sociedad burguesa. Una idea de orden estable en la que subyace la arbitrariedad y caos productivo, social y humano (Saña, 1970, p. 28). Él mismo concibe al orden burgués como anarquía:

"El burgués es amigo del orden en el sentido de que tiene miedo del ruido, de la agitación, de las manifestaciones, de los omnibuses volcados, de las calzadas reventadas y de los faroles rotos. Pero, en cambio, lo arbitrario en el gobierno, la confusión de poderes, las intrigas parlamentarias, el desorden de las ideas, el incumplimiento de las leyes, el abuso de las mayorías, el caos en la contabilidad y la corrupción general apenas le conmueven. Su alma es como la Bolsa: el menor trastorno le alarma; la destrucción de la vida moral no le afecta. Si gana dinero y sus acciones suben, se sentirá feliz; si pierde o su capital se paraliza, el mundo, a sus ojos, carece de sentido". (Saña, 1970, p. 29)

En 1840 se instala en París, donde conoce a los alemanes Karl Marx y Karl Grun, con quienes entabla buenas relaciones intelectuales; así como con los rusos Mijail Bakunin y Alexander Herzen, jóvenes idealistas, el primero de una intensidad psicológica y un expresionismo intelectual sólo mitigado por las buenas formas y su pasión por todo lo que evocaba el progreso de Occidente. En medio de las tertulias y conversaciones de café, el París de los reaccionarios se entrega al entusiasmo revolucionario de 1848, una especie de fiebre colectiva, irracional, simbolizada en las barricadas de las que él participa en los inicios, pero la falta de entusiasmo, el poco apego a las ideas progresistas imperantes, lo hacen volver a Besançon. Ya en la calma de provincia escribe:

“La victoria de hoy es la victoria de la anarquía contra la autoridad, o bien es una mistificación (...) Los Lamartine, los Quinet, Michelet, Considérant, el partido de la montaña, etc., todo el misticismo, el robespierrismo y el chauvinismo están en el poder: ¡Hemos hecho una revolución sin una idea!”. (Jourdain, 2013, p. 16)

Son claras las sospechas de Proudhon de su primera experiencia revolucionaria. Aquellos hombres de izquierdas que sienten una fe equivocada en el Estado se harán con el poder y le darán el cauce burgués que actualiza en cada era humana, la injusticia que recae sobre las grandes mayorías. 1848 es un cambio de gobierno, pero no se comprenden las contradicciones ideológicas propias de un sistema que ampara la dominación de los hombres por medio de la propiedad privada. Este desánimo, natural en un hombre esperanzado en tan intrincadas disquisiciones ideológicas, no frena el ímpetu de este pensador de acción De hecho, cree que el anarquismo es un sueño alcanzable en medio de las instituciones fundadas por la república. Se presenta como candidato a una diputación obteniendo muy pocos votos, pero este movimiento hacia lo público lo impulsa a la fundación de un banco, conocido como una institución del pueblo, que por medio del crédito gratuito busca eliminar progresivamente las ganancias del capital a favor del beneficio del trabajo.

En medio de la acción comunitaria se presenta nuevamente a elecciones y es conocido en la cámara como el hombre-terror. Proudhon responde a estos juicios como buen polemista, según encontramos en Las confesiones de un revolucionario: “Es necesario haber vivido en ese sitio aislado llamado Asamblea Nacional, para saber cómo los hombres que ignoran el estado de un país son siempre aquellos que lo representan”. El movimiento revolucionario de 1848 dio esperanza a las pretensiones de Proudhon y al decepcionarse luego de intentar ser parte de las instituciones que eran consideradas progresistas, decide poner sus esperanzas en Luis Bonaparte hasta el golpe de estado, proponiendo en su obra La revolución social demostrada por el golpe de estado del 2 de diciembre, donde afirma que el emperador deberá elegir entre un régimen autoritario o el anarquismo (Jourdain, 2013, p. 17).

Claramente, el entusiasmo se ve menguado por la realidad del Tercer Imperio y su política burguesa en medio del escenario europeo, así como la represión de

los disidentes al interior de la vida política francesa. El mismo Proudhon será condenado a tres años de prisión y a una multa por 4.000 francos, asunto que lo obliga a exiliarse en Bélgica. Eso, más la falta de ingresos, lo obligan a emplearse como profesor de matemáticas. En el exterior publica La guerra y la paz y algunos artículos contra la unificación italiana, lo que despierta sospechas en las autoridades belgas y lo acusan de agente del gobierno de Napoleón III. Esto lo obliga a retornar a Francia en donde sigue trabajando en su concepción de los estados federados y que concluye en 1863 con la obra El principio federativo.

Una vida de publicista, impresor, político e ideólogo. Podríamos pensar a Proudhon como un padre intelectual del anarquismo, pero su espíritu activo y práctico no nos permite posicionarlo en el estado de hombre de ideas. Sin embargo, como su escritura es uno de los elementos trascendentes de su legado, podemos definirlo a través de la famosa pintura que hizo de él junto a sus hijos el artista Gustave Coubert. En una casa proletaria, en provincia, al aire libre, junto a sus hijas jugando y con mirada melancólica, sostiene sus libros y notas. El lienzo nos remite a la tensión constante en Proudhon de ser el hombre histórico y padre de las ideas más extremas de su era, pero la precariedad, la necesidad y los usos cotidianos de la vida son parte de su existencia. Nunca conoció la holgura en los asuntos económicos ni tampoco el reconocimiento de la sociedad en la que vivió. Por lo mismo, quien lo inmortalizó fue su compañero en las barricadas de Vendôme, quien escandalizó al París del siglo XIX atacando el puritanismo burgués y fue un outsider, tal como Pierre-Joseph Proudhon (Marín, 2014, p. 87).

La pasión revolucionaria: Un perfil de Bakunin

Un hombre que vive el arco del siglo XIX, hijo de los tiempos modernos, aunque nacido en 1814 en Torzhok, en una provincia del Imperio Ruso, la gran autocracia de los zares, aquella tierra donde menos podrían haber germinado las ideas libertarias. Pero las circunstancias son meros gajes en los caminos de la historia y será este aristócrata ruso quien configure al “revolucionario profesional” de nuestra era. De cuna aristócrata y de formación militar, un joven promedio en las clases privilegiadas del imperio que debe aspirar a conformar la

guardia imperial, la cercanía con la corte es el mayor progreso para quien aspira a llegar a los más altos grados del ejército y la administración. Bakunin, aburrido de las convenciones y lo predecible de su experiencia futura, decide dejarlo todo por una vida pasiva entregada al estudio, por lo que ingresa a estudiar filosofía a la Universidad de Moscú. Comienza a frecuentar allí a Alexander Herzen y a Nicolai Ogarev, y estudia a Kant, pero sobre todo a Hegel, del cual traducirá algunas obras al ruso. Las letras en tierras rusas mueven a los intelectuales del momento a pensar en Occidente, por lo que el proyecto de un viaje por Europa se concreta muy luego y se traslada a Alemania. No tarda en frecuentar ambientes bohemios y conocer la fuerza filosófica que nace en torno a la universidad alemana y al círculo de jóvenes hegelianos de izquierdas donde se termina convenciendo de la pertinencia de la revolución como una conclusión lógica en medio de la modernidad europea (Jourdain, 2013, pp. 21-22).

Hombre despierto, no tarda en reaccionar contra su pasado cercano al autoritarismo e inicia una vida de incansable movimiento por Europa y América, propagando el mensaje de la revolución por medio del uso de la violencia y la negación de cualquier forma de autoridad. La acción política de Bakunin siempre estará desenvuelta en torno a la Internacional de trabajadores. La idea de una organización estructurada que recibe delegaciones de distintas organizaciones sindicales a lo largo de Occidente, con el fin de conseguir células de colaboradores que ayudarían a subvertir a los gobiernos que frenan la emancipación de las clases obreras y campesinas (Ward, 2004, p. 5).

Esto hace de Bakunin un joven sospechoso y subversivo para las autoridades zaristas que exigen su repatriación, por lo que debe hacer de su viaje un exilio en Suiza. En 1844 se dirige a París, donde entablará relación con Karl Marx y Pierre-Joseph Proudhon, con quienes pasa largas jornadas discutiendo de filosofía y política. Como muchos de los jóvenes idealistas de su época, agotados por las experiencias autoritarias en las que se habían formado, 1848 se convierte en un año clave para él, pues aumenta las esperanzas de concretar sus afanes revolucionarios, que él mismo definió, si seguimos a Herzen en esto, “los mejores días de su vida” (Jourdain, 2013, p. 23). Las barricadas de París se contagian por las grandes capitales de Europa y Bakunin, ya teniendo conocimiento de los levantamientos en Viena y en Berlín, decide ir a apoyar a los pueblos que aún no se han sumado a la marea revolucionaria, los suyos, los eslavos. Participa en el congreso de pueblos eslavos realizado en Praga, donde proclama la necesidad de acabar con los imperios ruso y austríaco y el reino de Prusia. A los pocos días viaja maratónicamente por Breslau, Dresde y diferentes

ciudades alemanas para finalmente, y en compañía de su amigo Richard Wagner, ser apresado y enviado como prisionero a la fortaleza Konigstein (Paniagua, 2012, p. 24). Es condenado a muerte, luego su pena es conmutada por trabajos forzados a perpetuidad, para finalmente ser entregado a las autoridades rusas que lo confinaron en la fortaleza Pedro y Pablo en San Petersburgo. Un episodio clave en la biografía de Bakunin serán las pretensiones de la policía rusa por conseguir una confesión de su parte que delatara a otros miembros de las revueltas de Europa Central. Si bien se demostró que no delató a nadie, siempre recayó sobre él la sospecha de ser un traidor.

En 1857 es deportado a Siberia, en donde encontrará a Antonia Kviatkovska, y en 1859 es enviado a Irkutsk, donde se encuentra con que un primo es gobernador de la región, además de ser un conde con influencias. Por esto, logra realizar un viaje en calidad de agente de comercio a Nicolaievks, en el extremo este de Rusia, alcanzando las costas del Pacífico. Estando en las riberas del río Amur, engaña a unos guardias y pasa a Japón, desde donde se embarca a Estados Unidos, cruzará a Norteamérica y volverá a embarcarse a Londres. Francamente, es increíble cómo el destino de un hombre que pudo ver acabadas sus esperanzas por la represión zarista encuentra cauce en medio de viajes que son propios de un aventurero. Si hasta en prisión Bakunin pudo tener reservas políticas, alguna moderación intelectual o cierto escepticismo del método subversivo, ya con su travesía se entrega por completo a su vocación de revolucionario o, como algunos escritores lo denominaron, un revolucionario profesional.

De vuelta en Londres, con la fama de un prófugo de los servicios de espionaje y policía del zar, se reintegra inmediatamente a sus labores revolucionarias, ya sea por el furor que le significó la prisión dándole una idea de que el tiempo era limitado para realizar sus hazañas políticas, como la disposición del ambiente londinense, lugar que en aquellos años acogía a gran parte de los exiliados de Europa Central. Inicia redactando sus folletos A mis amigos rusos y polacos y La causa del pueblo, donde destaca la importancia del papel revolucionario del campesinado, tanto por sus pretensiones políticas paneslavas o por rescatar el legado proudhoniano del trabajo campesino. De hecho, los levantamientos campesinos en el este de Europa lo harán partícipe en el año 1863 de las insurrecciones en Polonia y Finlandia contra el zar, asuntos en los que no obtendrá ningún éxito.

Su fascinación por las revueltas campesinas hacen que se instale en Italia en la década de los 60, manteniendo residencia en Florencia y en Nápoles; en esta

última ciudad se dedicará a reflexionar sobre las condiciones miserables de los proletarios rurales y refuerza su concepción proudhoniana de que es en las clases oprimidas suburbanas, artesanas y campesinas de donde surgirá un movimiento revolucionario auténtico. Con un grupo de partidarios del republicano italiano Mazzini, a quienes conoció Londres, funda la organización secreta Fraternité Internacionale, que servirá como plataforma para extender a la Internacional por los diferentes grupos organizados en Italia. Para este grupo redacta un catecismo revolucionario en el que propone la abolición del estado, la libertad individual y la asociación de pequeños productores. Con el tiempo y siempre bajo la dirección de Bakunin, la Fraternité evolucionará en la Alianza de la Democracia Social, grupo que asentará las ideas anarquistas en Italia.

Bakunin vivió agobiado por las necesidades económicas, siempre dedicado a la agitación revolucionaria y llevando una vida bohemia. En Rusia pudo haber obtenido bienes o herencias, pero naturalmente le fueron confiscadas. En el afán por llevar una subsistencia algo más estable que la vida itinerante de agitador social por Europa, se traslada a Ginebra en 1867, donde se contactó con los artesanos relojeros del Jura, los que mantenían diversas organizaciones por la región y que podían obtener una mejor organización bajo la dirección de Bakunin. En Suiza trabó amistad con quien sería uno de sus más leales colaboradores: James Guillaume, cuyo libro Ideas sobre la organización social, escrito en 1876, ha sido considerado por la historiografía como uno de los primeros trabajos en organizar las ideas anarquistas bajo la configuración de una sociedad libertaria colectivista. En este texto se defiende la idea de que los pequeños agricultores se organizan para aprovechar los medios comunes en ausencia del Estado.

A finales de la década de los sesenta Bakunin asistió a una entidad que podemos denominar progresista, puesto que reunía a diferentes facciones de izquierda, denominada Liga por la Paz y la Libertad. En ella participaban personalidades de la época como Victor Hugo, Garibaldi, Herzen o Stuart Mill, y en su programa se encontraba la difusa idea de proponer gobiernos republicanos para Europa sin especificar los medios para alcanzar dicho fin. Pese a su popularidad y reconocimiento público por la intelligentsia, no logró que esta decantara por la defensa de sus principios revolucionarios, asunto que lo aleja de las izquierdas tradicionales del momento y se empeña a lo largo de 1868 en fundar la Alianza Internacional de Democracia Socialista. Solicitó la admisión de esta a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), que había sido fundada en el St. Martin Hall de Londres en septiembre de 1864 impulsada, entre otros, por Marx

(Marín, 2014, pp. 88-90).

La I Internacional: Bakunin y Marx se enfrentan

La Internacional estaba compuesta por grupos heterogéneos, como los revolucionarios exiliados o perseguidos por estados autoritarios, anarquistas seguidores de Proudhon y las organizaciones obreras de Gran Bretaña. Era un movimiento con escasa consistencia orgánica en sus inicios, pero poco a poco fue adquiriendo fuerza propia, con propuestas que aludían al colectivismo de los medios de producción y de la tierra. La huelga fue considerada "una necesidad en la actual situación de lucha entre el capital y el trabajo" (Marín, 2014, p. 90). El objetivo era orientar la lucha obrera para conseguir la emancipación de todos los proletarios, que según el lema de la Internacional había de ser obra de los propios trabajadores. Desde estos presupuestos se estimuló la creación de asociaciones obreras (sindicatos) que deberían extenderse por todos los estados.

En la III Internacional, celebrada en Bruselas en 1868, Bakunin es admitido como miembro de la AIT, con la condición de que eliminara las asociaciones constituidas por él y fomentara la admisión de los miembros de las alianzas disueltas en la Internacional. Sin embargo, las asociaciones formadas bajo la inspiración de Bakunin siguieron funcionando clandestinamente en Suiza, España e Italia.

El cuarto congreso de la Internacional, realizado en 1869 en la ciudad de Basilea, coincidió con las labores de traducción de Bakunin del Capital de Marx al ruso. Ambos hombres se reconocían su capacidad intelectual, pero tenían diferencias en los modos: la presencia de intelectual científico que imponía Marx, sus largas jornadas de trabajo en la British Library y, sin dudas, su modo muy burgués de vivir, lamentándose por las penurias económicas y el constante apoyo de su amigo y colega Engels que ayudó a alivianar sus tribulaciones ante la vida práctica… ante este hombre de "gabinete", un lector incansable y estudioso de ciencias vanguardistas, Bakunin poseía un desplante inagotable, pero totalmente dirigido a una única causa y tema: la revolución. Nos podemos imaginar a ambos hombres encontrándose en un salón y las diferencias entre ambos se volverían evidentes al momento, un choque inevitable que produciría

resentimientos duraderos.

Ya atrás habían quedado los años en que ambos se elogiaban por el compañerismo en las barricadas de 1848. Marx escribe a Engels en una carta fechada el 27 de junio de 1869: “El gordo Bakunin está detrás de todo, esto es evidente. Si este maldito ruso piensa realmente, con sus intrigas, ponerse a la cabeza del movimiento obrero, debemos evitar que pueda hacer daño” (Marín, 2014, p. 90). Francamente la mala disposición de Marx al ímpetu del ruso ya era inevitable, así como el desprecio intelectual que sentía hacia las ideas de unidad eslava de Bakunin, asunto que consideraba una aspiración menor frente al levantamiento obrero ante la burguesía industrial en una comprobación histórica de las tesis del socialismo marxista.

La guerra franco-prusiana de 1870 fue un nuevo motivo de enfrentamiento. Marx pensó que el triunfo prusiano favorecía los intereses de la clase obrera alemana, a la que consideraba vanguardia teórica del movimiento proletario europeo. Mientras, Bakunin rechazaba la expansión germánica, ejercida por un estado autoritario y contrario a generar una reacción progresista en Francia luego de terminado el imperio de Napoleón III. Además, podemos recordar las esperanzas que los proudhonianos pusieron en el advenimiento del emperador una década antes.

En marzo de 1871, derrotada Francia en Sedán y firmado un armisticio con Prusia que supuso el triunfo de las condiciones del canciller Bismarck, la ciudad de París se alzó en armas el día 18 contra la Asamblea Nacional, constituida, después de la capitulación, con mayoría monárquica. Revolucionarios de todo tipo -revolucionarios, republicanos, internacionalistas- proclamaron la Comuna con el apoyo de la Guardia Nacional. Quedó establecido un salario igual para todos, se decretó la separación de la Iglesia y el Estado y se aprobó la enseñanza gratuita, entre otras medidas. Los talleres y las fábricas abandonadas por sus propietarios pasaron a las asociaciones obreras, encargadas de su administración. La Comuna fue derrotada, después de dos meses de resistencia, por las tropas reorganizadas del nuevo gobierno francés, presidido por Thiers con el apoyo de Bismarck, a pesar de la resistencia de los communards, que sufrieron una fuerte represión, con un número considerable de víctimas -unos diecisiete mil muertos. Para la mayoría de los gobiernos europeos, la Comuna fue un símbolo de revolución social y se convirtió en la gran causa para perseguir a los miembros de la Internacional.

El análisis de este acontecimiento puso de manifiesto las profundas divergencias entre Marx y Bakunin. Para el agitador ruso, la Comuna representó un ejemplo de lucha antiautoritaria y liberación del pueblo, mientras que para Marx significaba el primer intento de control del poder por parte de la clase obrera. Además, Marx sacó la conclusión de que la Internacional debía acrecentar el control de todas sus secciones, estructurándose una organización centralizada desde un consejo y no una mera coordinación federada, como hubiera pretendido Bakunin junto con Guillaume en Suiza. En la conferencia de la Internacional en Londres en 1871, las posturas de Marx y Engels salieron adelante, mientras que recibieron una fuerte crítica las actividades desarrolladas por Bakunin, a quien se acusó de provocar la división en las organizaciones obreras de Suiza. A esta conferencia asistió Anselmo Lorenzo, uno de los fundadores de la sección española de la AIT en 1868, quien en su libro El proletariado militante refleja su visión de los hechos. En una carta dirigida a sus compañeros, Anselmo Lorenzo afirmaba: "Si lo que Marx ha dicho de Bakunin es cierto, este es un infame, y si no, lo es aquel; no hay término medio: tan graves son las censuras y acusaciones que he oído" (Paniagua, 2012, p. 28).

Ya en el V Congreso de la Internacional, en La Haya, 1872, las diferencias entre una organización centralizada propugnada por Marx y las ideas revolucionarias y federalistas de Bakunin estaban demasiado acentuadas. Finalmente, Marx impuso su criterio de que el Consejo General "está obligado a cumplir las resoluciones de los Congresos y vigilar que en cada país se apliquen estrictamente los principios, los estatutos y los reglamentos". Bakunin y Guillaume fueron expulsados, acusados de mantener organizaciones revolucionarias ajenas a la supervisión de la Internacional, todo presentado en un proceso hecho por Paul Lafargue, yerno de Marx. Dos maneras de entender la organización y la revolución estaban en pugna: Marx era partidario de una estructura centralizada que posibilitara la participación de los trabajadores en los procesos de creación de partidos políticos, marcando las diferencias con los movimientos dispuestos a pactar con el régimen político liberal-burgués. En cambio, Bakunin creía en un federalismo autonomista y rechazaba la participación política de los trabajadores en partidos institucionales, pues la política los desviaba de la verdadera revolución, cuyo fin prioritario era acabar con el estado por la acción y los enfrentamientos directos[2].

El ocaso de un idealista

A comienzos de la década de 1870 Bakunin sufría un deterioro irreversible de su salud, aunque aún tuvo tiempo para redactar una síntesis de su pensamiento: Estado y anarquía, que junto con Dios y el Estado, publicado en 1871, constituyen su aportación más importante al pensamiento anarquista. El aristócrata italiano Cario Cafiero le dejó una villa de su propiedad, cerca de Locarno, y la posibilidad de administrar parte de su fortuna, con el propósito de constituir un núcleo desde el que expandir la revolución mundial. Pero Bakunin tenía ya escasas fuerzas y dedicó parte de su tiempo al descanso y a generar gastos suntuosos. Cafiero reaccionó expulsándolo de su residencia.

La degradación física aumentó y su estado de ánimo entró en una fase de escepticismo. Escribió a su amigo Guillaume: “Es inútil lo imposible. Debemos ver la realidad tal cual es y darnos cuenta de que, por el momento, las masas populares no desean el socialismo” (Jourdain, 2013, p. 24). A pesar de su creciente pesimismo, aún tuvo fuerzas para participar en el fracasado levantamiento de Bolonia en 1874. Era la última contribución del veterano de las barricadas a una manera de entender la revolución. Quiso así ser coherente con la trayectoria de su vida, que acabó en Berna en 1876.

Bakunin supo conectar con amplias capas sociales de su época, que asumieron el antiestatismo y el federalismo autonomista. Su visión de los cambios que experimentaba la Europa capitalista sería asumida por muchos círculos obreros, principalmente en Francia, España e Italia. A pesar de los cambios de la industrialización, la mayoría de las naciones seguía manteniendo una estructura económica agrícola, con núcleos manufactureros aislados, una presencia de artesanos significativa y un campesinado que iba, poco a poco, perdiendo su estabilidad y reclamaba el acceso a la propiedad de la tierra frente a unos propietarios que intentaban maximizar sus beneficios, sacando el máximo rendimiento. Para Marx y Engels, el protagonista de las transformaciones revolucionarias era el proletariado industrial y consideraban que la conquista del poder político por un partido obrero era básica para encauzar el triunfo del socialismo.

El príncipe de las ideas: Piotr Alexandrovich Kropotkin (1842-1921)

El siglo XIX fue una era de protagonismo para insignes rusos. Pareciera que el "sueño de Occidente" para Rusia de estos eslavos, que estudiaban el idealismo filosófico de las universidades alemanas y soñaban con diferentes fórmulas libertarias para superar la autocracia del zarismo en Rusia. Uno de estos rusos fue Kropotkin, quien, al igual que Bakunin, era un aristócrata nacido en Moscú. Descendiente del príncipe de Kiev Vladimir II Monómaco, ostentaba el título de príncipe y un gran abolengo que lo hacía descendiente de grandes caciques y boyardos que habían dominado la antigua política de Rusia. Fue un intelectual dado a la especulación y al pensamiento científico, por lo que distaba mucho de parecerse al agitador por excelencia que fue Bakunin. En 1860, a la edad de dieciocho años, publicó un libelo en que defendía la idea de una constitución liberal para Rusia. Después de diez años de servir en el ejército del imperio en Siberia, ingresa a la Universidad de San Petersburgo a estudiar matemáticas y geografía. Dedica gran parte de su formación al estudio de la geografía de las regiones septentrionales de Rusia y de Escandinavia. Desde entonces, su sensibilidad se inclinó hacia las duras condiciones de los campesinos, sobre todo a partir de una expedición a Finlandia. Ya terminados sus estudios, su padre falleció, lo que le permite la independencia económica y libertad con respecto a la tutela paterna, por lo que, al igual que tantos aristócratas rusos, emprende un viaje por Europa occidental[3].

Por sus viajes en Suiza, en la ciudad de Neuchatel, toma contacto con la confederación filo anarquista del Jura en la que había colaborado Bakunin. Ahí conoce a Guillaume, aquel anarquista que representaba a las facciones más libertarias y autónomas del movimiento. En 1874 vuelve a Rusia como un anarquista convencido, con ideas revolucionarias y con la intención de ser un propagandista del movimiento en los dominios del zar. Sus libelos eran tan virulentos y su llamado a la insurrección tan constante que alertó a las autoridades, quienes lo detuvieron y estuvo recluido en la fortaleza de San Pablo en San Petersburgo. Finalmente, logra evadir la cárcel, puesto que en prisión había contraído escorbuto y fue enviado a un hospital del que se fuga. Continúa un largo exilio por Suiza, Bélgica -donde entabla relaciones con el médico belga César de Paepe, uno de los impulsores del movimiento obrero de la época- y España. Desde 1878, Kropotkin compartió su vida con Sofía Ananiev, una estudiante ucraniana de origen judío que formó parte de los grupos nihilistas rusos y vivía exiliada en Suiza. Participó en los congresos de la Internacional antiautoritaria de Veviers y asistió a la reunión de Gante de la Internacional

Socialista, que pretendió infructuosamente la reunificación del movimiento obrero.

Después del atentado y la muerte del zar Alejandro II, la represión contra los círculos rusos de la oposición en el exilio se incrementó. Kropotkin fue expulsado por la publicación de una serie de artículos, que después serían recopilados en el libro Palabras de un rebelde. Se asentó en el pueblo francés de Thonon, en las proximidades del lago Leman, y colaboró en diversas publicaciones, como la Enciclopedia Británica. En medio de la persecución internacional, termina siendo arrestado en la Francia conservadora de la III República en 1882 con otros sesenta anarquistas. Permanece encarcelado cinco años, finalmente es liberado por la presión pública que hicieron diversos intelectuales para exigir su liberación. Ya en libertad, decide refugiarse en Londres para evitar ser extraditado, donde vivirá treinta años escribiendo para convertirse en el gran ideólogo del anarquismo internacional. Su vida en la capital británica adquirió un tono de sosiego y tranquilidad que le permitió escribir y pronunciar conferencias, convirtiéndose en un patriarca de los ideales anarquistas respetado por todos los revolucionarios. Sin embargo, su participación en el movimiento libertario internacional se redujo considerablemente e incluso causó decepción entre muchos anarquistas, defensores del antimilitarismo y pacifistas, al escribir un manifiesto en favor de los aliados durante la Primera Guerra Mundial. La labor como escritor de Koprotkin fue prolífica en el Reino Unido, redactando y publicando libros como La conquista del pan (1892), Campos, fábricas y talleres (1889), La ayuda mutua (1902), La moral anarquista (1891) y Ética (1922), obra póstuma formada en su mayor parte por compilaciones de colaboraciones publicadas en revistas libertarias como Le Revolté o Freedom, órgano de expresión de un número de seguidores leales a él que aglutinó en la capital inglesa.

En 1917, en medio del estallido de la revolución rusa, decide volver a su país de origen y prestar ayuda intelectual en medio del entusiasmo en los inicios del movimiento revolucionario. Es calurosamente recibido y con varias expresiones de afecto popular, pero rechaza todo cargo que le ofrecen, primero Kerenski y luego Lenin. Termina sus años denunciando al gobierno dictatorial de los bolcheviques y muere en 1921. Su funeral pasará a la historia como la última manifestación libre de la Unión Soviética. Su legado editorial será enorme, es el teórico anarquista más editado y en su época fue el más traducido del mundo. Por ejemplo, su folleto A los jóvenes fue traducido a diecisiete idiomas y alcanzó la octava edición en 1913.

El atractivo de la revolución: Enrico Malatesta (1853-1932)

Enrico Malatesta representa, luego de Bakunin y Koprotkin, el anarquista por excelencia en la segunda mitad del siglo XIX. Ha sido denominado como un "revolucionario profesional", aquel hombre que consagró su vida a los ideales de la revolución, un anarquista por los hechos, siguiendo la famosa expresión usada en la era de los grandes atentados y magnicidios de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, la propaganda por los hechos. Luego de la muerte de Karl Marx, sus seguidores no logran captar la atención de la opinión pública porque no poseen el atractivo del padre del socialismo científico y porque ya el marxismo, desde 1883, posee un carácter y un lenguaje en exceso marcado por un cientifismo positivista; de hecho, la prosa lógica de El Capital dista mucho de ser similar a las primeras disquisiciones marxistas en torno a la filosofía de la religión o los manuscritos económicos y filosóficos escritos en el estilo del idealismo alemán en la etapa de juventud de Marx. Es más, cuando las ideas marxistas toman impulso en los hechos revolucionarios en medio de la Gran Guerra de 1914, serán aquellos discípulos que funcionan con las formas burocráticas y asépticas de todo espíritu literario quienes dirijan los movimientos revolucionarios en Rusia y Europa Central[4].

En el caso del anarquismo, la ruta será algo diferente. A medida que se hacen patentes los fracasos de las organizaciones internacionales, los espíritus más fanáticos van captando la atención de la opinión pública. Ese es el caso de Malatesta, extremadamente activo, violento, nervioso y ágil, un hombre que vivirá todos los años más intensos de las actividades anarquistas. De alguna forma es un sucesor de Bakunin y el espíritu práctico que lo movía.

Malatesta tiene un primer intento de estudios universitarios en medicina, los que abandona para dedicarse a diferentes oficios manuales, tales como electricista y mecánico, que combina con con la redacción de pasquines y folletos de propaganda en distintos periódicos. Todo esto, con el fin de ser leídos por los obreros autodidactas. El espíritu como publicista es ágil y combativo, denuncia el rol del Estado y de la autoridad, modo discursivo que le granjea la simpatía del público obrero, objetivos que lo motivan a poner todo su ímpetu y estilo polémico a la causa anarquista.

Su vida, como la de Bakunin, es una verdadera aventura. A los diecisiete años recibe su primera condena por participar en una revuelta estudiantil en la Universidad de Nápoles. Contemporáneo a los hechos de la Comuna de París, sus ideas evolucionan de los ideales republicanos al anarquismo. Un año después de las revueltas napolitanas, lo encontramos junto a Mijail Bakunin en el congreso de la Internacional en Saint Imier para luego seguir un viaje de agitación en diferentes ciudades de Suiza, España, Egipto, Rumania, Francia, Bélgica e Inglaterra. En este tour de propaganda y agitación, Malatesta aboga por la lucha anarquista, la ocupación de tierras y la toma de industrias, así como por mantener un estado constante de huelga general entre los obreros. En 1874 promueve insurrecciones proletarias en Apulia con sus compañeros Cafiero y Costa, y en 1877 será conocido en el contexto itaiano por la gran insurrección de Benevento. Ya para la década de 1880 asiste al congreso de Londres, en donde entabla relación con la mayor parte de los propagandistas e ideólogos del anarquismo, como Koprotkin, Severio Merlino, Marie Le Compte, Louise Michel y Émile Gautier. Durante los conflictos coloniales de Gran Bretaña en Egipto de 1882, marcha con tres compañeros hacia Alejandría para boicotear a los ingleses, pero es detenido por las autoridades coloniales y escapa hacia Italia pasando por Marsella.

De vuelta en Italia y reconocido en Europa como un agitador, colabora en Florencia con La Questione Sociale y en 1884 vuelve a Nápoles. Pronto es denunciado y perseguido por las autoridades italianas, por lo que en 1885 debe escapar hacia Argentina, donde se reúne con una importante colonia de italianos, españoles y alemanes con los que entabla relación. En Buenos Aires fomenta la creación de asociaciones y sindicatos, entre ellos la Sociedad Cosmopolita de Resistencia y Colocación de Obreros Panaderos. En 1889, luego de casi una década de su exilio americano, vuelve a Italia y se reintegra a las labores en pro del anarquismo por medio de la prensa. Publica y dirige distintos medios de comunicación, como L'Associazione, L'Agitazione, L'Internazionale, La Rivoluzione Sociale, Volontá, Humanitá Nova, Pensiero e Volontá, entre otros.

En 1895 Malatesta viaja al congreso de la Internacional en Londres, la que será famosa por la expulsión definitiva de los anarquistas de esta y la preponderancia de los marxistas en el movimiento revolucionario. En medio de las discusiones en la capital británica, Malatesta toma contacto con los libertarios españoles que fueron deportados en medio de los procesos catalanes de Montjuic, encuentro que será reivindicado por los anarquistas españoles exiliados en sus proyectos de organizar el movimiento en el extranjero. A la vuelta de Londres, Malatesta es

arrestado y condenado en Italia, lo que lo obliga a escapar a Inglaterra y desde ahí viajar a Estados Unidos. En Norteamérica polemiza con los anarcoindividualistas y todo concluye en un atentado contra su vida. Por las amistades con los emigrados españoles, conoce a Fernando Tárrida del Marmol, un criollo cubano con influencias en medio de la administración colonial en Cuba; esta amistad lo lleva a la isla del Caribe para promover la propaganda anarquista en medio de las guerras de independencia contra Madrid. Luego de su estancia en La Habana, decide volver a Nueva York y en medio de situaciones de mucha estrechez económica deberá trabajar como obrero electricista mientras lo compatibiliza con sus labores de revolucionario en círculos sindicales. En medio de esta larga estancia en Nueva York, logra salir y entrar con mucha facilidad de Estados Unidos, aprovechando el auge migratorio a la ciudad.

En 1907 viaja a Amsterdam, donde polemizará en torno a los vínculos entre sindicalismo y anarquismo. De hecho, se hará un opositor del propagandista Pierre Monatte. Su entrada en el siglo XX la hará como el revolucionario por excelencia. Llama la atención por lo global de su trayectoria, que no será igualada por ninguno de sus contemporáneos. Lo encontramos colaborando con los antiimperialistas de varias regiones del mundo. Su abierta oposición a la expedición italiana en Trípoli de 1912 y ya en 1913, ad portas de la Gran Guerra, motiva una campaña anticlerical en Italia que lo vuelve a poner bajo la persecución del Estado.

El arco vital de Malatesta lo sitúa en la segunda mitad del siglo XIX y como hombre maduro en medio de los grandes movimientos de masas y conflictos bélicos de las primeras décadas del siglo XX. Paradójicamente, el revolucionario italiano poseía un ímpetu furioso, como si su sino fuera la vida de acción con un ánimo imparable, pero en el plano de las ideas (quizás porque nunca fue un ideólogo del anarquismo) más bien fue un hombre conciliador, aunque por su fama y por configurar en sí mismo el arquetipo del sujeto libertario, se vio inmiscuido en los más importantes debates sobre el desarrollo y objetivos de la causa anarquista. Primero, fueron sus disputas con los individualistas norteamericanos, pero fue la polémica con Koprotkin la que mayor resonancia tuvo a raíz del rol de los anarquistas en la Primera Guerra Mundial.

Malatesta se opone a la contienda siguiendo el principio antimilitarista, que considera parte esencial del anarquismo, puesto que relaciona el entusiasmo inicial de 1914 con el nacionalismo y el chauvinismo propiciado por los Estados en las masas. En cambio, Koprotkin apoyó a los aliados en su contienda contra

lo que denomina la “temible maquinaria austro-prusiana”, que vincula al autoritarismo estatal y la preservación de sociedades premodernas, ambos elementos contrarios a promover un espacio propicio para el desarrollo de las ideas libertarias.

La polémica quedó registrada en la respuesta de Malatesta a Koprotkin en el manifiesto en la revista Freedom, titulado “Los anarquistas han olvidado sus principios”. Se trata de una dura respuesta contra el que se ha erigido como el gran defensor de las ideas acráticas, cuestionando las razones morales por las que el ruso decidió apoyar públicamente a las potencias de Occidente. En medio de esta polémica entre partisanos, Koprotkin, bajo el halo de moderación intelectual, nos dejó una de las mejores descripciones del modo de ser del revolucionario napolitano:

“Sin tener ni siquiera una habitación que pudiera considerar como propia, vendía helados en las calles de Londres para ganar su vida, y escribía por las noches brillantes artículos para los periódicos italianos. Detenido en Francia, liberado y expulsado, condenado de nuevo en Italia, oculto bajo un disfraz; siempre en el punto álgido de la lucha”. (Marín, 2014, p. 104)

En ese ir y venir de Malatesta, sus últimos años los pasará en Italia, en esa época que vio el ascenso de Benito Mussolini. En 1920 participó en la ocupación de fábricas de la Unione Sindicale Italiana, pero es detenido por las autoridades y condenado a un arresto domiciliario del que no podrá librarse hasta sus últimos días. Después de su muerte y en medio de la represión fascista, su cuerpo será enterrado en una fosa común con el fin de evitar peregrinaciones de obreros y admiradores del espíritu que representaba el revolucionario. De hecho, ya en los años treinta, las fuerzas policiales del fascismo aniquilaron a gran parte del movimiento anarquista en Italia y bajo formas terroristas lograrán acabar con la vida de otros, fuera de las fronteras italianas.

El aporte de Malatesta, aparte de ser un testimonio vital de la experiencia revolucionaria, es fundamental en la medida que influenció a Europa meridional y a Latinoamérica con las ideas del anarquismo. Sus prácticas e ideas en torno a la insurrección fueron ejemplo para diferentes grupos anarquistas a través del

mundo. Su visión de que las ideas anarquistas son parte de un orden natural y de la ética más intuitiva de los individuos otorga gran fuerza filosófica a sus convicciones. Esto, acompañado de la idea de que el hombre se forma socialmente y, por tanto, se reitera constantemente la idea de ser autodidacta y la formación obrera. Esta idea colectiva de la educación y por tanto, comunista, en su interpretación de la idea de una sociedad anarquista. Esta preconcepción o afinidad hacia lo colectivo de Malatesta se manifiesta en su concepción del sindicalismo en la ruta de la revolución. Importante es detenernos en que el napolitano sólo ve al sindicato como un medio y jamás un fin, puesto que la organización sindical posee el riesgo de convertirse en una organización política y posteriormente en una institución bajo el alero del Estado.

Para Malatesta es fundamental formar un ala extremista en medio de las organizaciones obreras, lo que denominó una organización específicamente anarquista al interior del sindicalismo. Pensaba que debía ser mitigado el peligro constante de que la organización obrera fuera politizada por estos grupos fanatizados que mantienen abierto al sindicato, evitando que sus autoridades prioricen temas que puedan beneficiar a particulares o fomenten posturas moderadas al interior de la organización. Por lo tanto, creía, el anarquista siempre debe sostener posturas radicales e insurreccionales, de lo contrario, se cae en el reformismo y la inacción, mayor pecado y tentación bajo la óptica de Malatesta. En definitiva, la acción directa y las formas insurreccionales representan el único camino para allanar la vía del anarquismo, siendo la biografía de Enrico Malatesta una especie de modelo arquetípico del hombre de acción al servicio de una causa: la revolución. El napolitano murió en los tiempos más oscuros para las ideas libertarias, donde el fascismo cubría a Occidente, pero su vitalismo político perdura en aquellos sujetos, tristes hijos de la modernidad, que viven en el camino autodestructivo de la revolución hasta nuestros días.

El ser o la nada: El anarquismo de Max Stirner

El movimiento anarquista es visto como la vanguardia de la acción, el extremo de las prácticas insurreccionales o la causa primera de los grandes levantamientos populares en los tiempos modernos, pero hay un aspecto que

tiende a ser obviado y que representa uno de los elementos más radicales que el pensamiento anarquista legó al pensamiento moderno. Hay pocos pensadores tan osados en sus reflexiones y propuestas como Max Stirner y como este se integró en medio del espectro de autores anarquistas, nos parece relevante analizar la biografía y el pensamiento de Stirner como el creador de una "moral anarquista"[5].

Pocos pensadores han defendido con tanto entusiasmo el nihilismo y pocos, también, han elaborado una apología del egoísmo personal. Históricamente se adelanta a Nietzsche y a todo el irracionalismo moderno. En obras como El único y su propiedad articula una defensa de la moral de Maquiavelo, el marqués de Sade, el personaje homicida Raskolnikov creado por Dostoievski en Crimen y Castigo, de Roquentin, de Julien Sorel, de Satanás, Fausto y el Anticristo. Albert Camus ha observado con razón que "Stirner va lo más lejos posible en la blasfemia" (Saña, 1970, p. 73). Más allá del carácter apocalíptico y negativo de su protesta, el mérito de Stirner consiste en haber denunciado el carácter abstracto de las ideologías modernas y de haber planteado con toda crudeza el problema del "yo", del individuo concreto. Esta preocupación de Stirner por la problemática de la persona humana, aunque llevará a tesis inaceptables, le sitúa sin duda entre los pensadores existencialistas y le convierte en uno de los más originales representantes del pensamiento moderno.

Este heredero de todos los demonios de la modernidad, intriga más por su aceptación casi universal en los pensadores irreverentes y polémicos de nuestra época. De hecho Stirner (quizás su personaje recreado por la historia intelectual más que su pensamiento en sí mismo) es alabado, leído y admirado por Mussolini, Hitler, pensadores conservadores y aristocráticos, anarquistas revolucionarios y pensadores de la marginalidad social y la exclusión. La obra stirneriana no ha perdido actualidad; muchas de las atrocidades ocurridas en los últimos cien años han sido teóricamente anticipadas en los textos de El único y su propiedad. Si Marx es el profeta del socialismo comunista y Kierkegaard el del subjetivismo religioso, Stirner será el profeta del mal, el pensador que más cínicamente y con más lúcida frialdad postulará la guerra abierta entre los hombres. Nos hallamos ante uno de los más tenebrosos intelectuales del siglo XIX. Por lo tanto, lo más apropiado es empezar a conocer el recorrido vital de este pensador endemoniado.

Max Stirner nació como Johann Kaspar Schmidt, en Bayreuth, Baviera, en 1806. Fue hijo de un vendedor y artesano de instrumentos de vientos de clase media

baja. Su padre fallece en su infancia, lo que unido a un segundo matrimonio de su madre provocarán en él una experiencia de inestabilidad familiar. Luego de cursar sus estudios secundarios, en 1926 se traslada al Berlín de Hegel, con quien tomará clases sobre filosofía de la religión; también estudiará con Schleiermacher, es decir, tuvo un paso privilegiado por los centros más importantes del idealismo alemán. Dos años más tarde abandona la capital, pasando los cuatro siguientes en Erlangen, Koenigsberg y Kulm, alejado de los estudios. Regresó a Berlín en 1932 para concluirlos.

Luego de una experiencia universitaria estimulante, esperó obtener una plaza en alguna universidad alemana, pero no es reconocido en ningún concurso de habilitación y deberá trabajar como profesor en una escuela-internado de mujeres. Será reconocido por sus habilidades pedagógicas, sus tendencias hacia la organización y el orden, pero también quedan testimonios de él como un intelectual pedante. Contrae matrimonio en 1837 con la hija de la dueña de la pensión en la que se aloja, lo que tuvo un trágico fin luego de un año, en que ella fallece en el parto de un hijo nonato de ambos. Aunque sabemos que meses antes había rechazado para siempre a su mujer al verla completamente desnuda, asunto que provocó un fuerte shock nervioso en su personalidad y que ya demostraba su frágil estabilidad mental.

Desde principios de 1840, Stirner frecuenta el "Círculo de los Libres", organización formada por los disicípulos más progresistas de Hegel, denominados como la "izquierda hegeliana", al que asisten, entre otros, el teólogo Bruno Bauer, L. Buhl (director de la revista hegeliana Patriot), el escritor Koppen y Engels, que está haciendo el servicio militar en Berlín. No llega a conocer personalmente a Marx, pues este había abandonado Berlín antes de que Stirner entrara en contacto con el grupo. Durante este tiempo de búsqueda intelectual conoce a Marie Wilhelmine Dahnhardt, que se convertirá en su segunda mujer. Su nueva compañera era una mujer "emancipada", según la terminología de la época, de inquietud intelectual y frecuentaba al grupo de hegelianos como un par. El matrimonio es de corta duración y al poco tiempo surgen desavenencias que llevan a una separación definitiva en 1847. Luego de la muerte de Stirner en 1856, Marie Wilhelmine hará declaraciones sobre él, destacando defectos como su egoísmo afectivo, tacañería y una actitud very sly (astucia con fines maliciosos). Definitivamente el amor conyugal no era un aspecto memorable en la vida de Stirner, pero sí una fuente para nosotros de sus grandes traumas familiares y psico-sexuales.

A partir de 1847 la vida de Stimer es una sucesión de infortunios que transcurre entre la soledad, el aislamiento y las deudas. Poco después de la aparición de El único y su propiedad, Stirner abandona su puesto de profesor, y después de dilapidar la dote de su mujer, se ve obligado, en 1846, a pedir un préstamo por medio de un anuncio de periódico. Después de traducir a Adam Smith, intenta salir de sus apuros económicos organizando un negocio de distribución de leche, empresa comercial en la que pierde sus últimos ahorros. Sus acreedores lo persiguen constantemente y se ve obligado a cambiar de domicilio a menudo para huir de ellos. En dos ocasiones pasó varias semanas en la cárcel por incumplimiento de pagos. Totalmente alejado de la vida intelectual, pasará sus últimos tres años viviendo en los barrios bajos de Berlín. El oficial que debe consignar su muerte escribe: “sin madre, esposa e hijos”, como un triste epitafio para la soledad y desgracia de Stirner.

Este hombre fue una especie de fuerza vital en medio de una era que pedía otro tipo de personalidades. Los reinos germánicos de la primera mitad del siglo XIX carecían de la apertura y cosmopolitismo para haber dado lugar a la excentricidad de Stirner. Pero el destino de este pensador no pudo ser más anodino e insignificante; ni siquiera quedaron fotografías ni retratos de su persona. De hecho, hoy sólo contamos con unos bocetos que hizo Engels y que algunos afirman que difieren de la realidad; además, su albacea L. Buhl falleció al poco tiempo y se perdieron la mayoría de los archivos de Max Stirner.

La vida y personalidad del oscuro filósofo se asemeja a lo que en psiquiatría se llama una split personality, una personalidad escindida o descompensada. Íntimamente insatisfecho, rehuía la realidad en mundos ficticios como los recreados en El único y su propiedad. Su rebeldía sólo fue literaria, puesto que en los grandes movimientos revolucionarios desde 1848 se mantuvo al margen de toda actividad política. Podemos especular que sus grandes carencias afectivas y la posterior insanidad mental de su madre (asunto que aparecerá constantemente en la vida de Stirner) habrían profundizado su falta de contacto humano y solidaridad con los otros, además, de su incapacidad de establecer relaciones afectivas normales, sin olvidar un posible resentimiento generado por el fracaso en su vida profesional.

En medio de su simple y tortuosa existencia, nos legó un libro que tradicionalmente se ha catalogado como parte del anarquismo individualista, aunque su autor nunca utilizó el concepto anarquismo o acracia. El único y su propiedad (1843) es un tratado de defensa a ultranza del individuo por encima de

las imposiciones colectivas y, por tanto, del Estado, el cual tiene como objetivo imitar las posibilidades de la persona, imponiendo sus leyes despóticas y coartando la plena soberanía de los seres humanos. Es desde la plena libertad del yo como pueden establecerse las federaciones voluntarias, y todas las propagandas o ideologías que sustentan el orden social están coartando la libertad del pensamiento y la capacidad de creación individual. Su obra quedó olvidada hasta que fue recuperada por el escritor Henry Mackay en su novela Los anarquistas (1891), como antecedente del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, quien también tuvo cierta aceptación en los círculos libertarios por su negación de la moral tradicional, y de hecho sus libros Aurora, meditación sobre los prejuicios morales, o Así habló Zaratustra que es parte de una largo proyecto intelectual donde se exaltan posiciones nihilistas y aristocratizantes, es decir, la idea que de hay una élite de hombres elegidos a ser una expresión superior de voluntad, la tan reconocida voluntad de poder.

La influencia de ambos estuvo poco relacionada con las reivindicaciones del socialismo o con las del comunismo libertario. Stirner no cuestionó la propiedad privada ni la división del trabajo intelectual y manual; para él lo sustancial era que los individuos no estuvieran atados a organizaciones que, habiendo nacido para un fin, con el paso del tiempo se hacen inservibles y no cumplen con el objetivo propuesto. Incluso fue crítico con el progreso moderno, al que acusaba de no solucionar las aspiraciones humanas. Lo importante es el reconocimiento de que cada uno es único y de ahí que no puedan existir normas superiores que establezcan leyes universales, aunque proclamen la libertad teórica. En todo caso será algo otorgado desde fuera y no necesariamente asumido por cada una de las personas, que son las únicas que pueden decidir por su propia voluntad.

Consideraciones intelectuales

[6]

En 1869, Dostoievski y su mujer María Grigorievna recibieron en su exilio en Dresde la visita del hermano menor de María. El joven Snitkin, estudiante de agronomía en Moscú, hechizó a Dostoievski con sus relatos sobre el movimiento nihilista en las universidades rusas. El 21 de noviembre de ese mismo año

circula por Europa la noticia de un asesinato en las cercanías de la Academia de Agricultura de Moscú: un grupo de estudiantes, comandado por un tal Nechayev y autobautizado “La Venganza del Pueblo”, había ajusticiado a uno de sus miembros, por considerarlo un soplón de la policía. El cadáver del estudiante Ivanov había aparecido flotando en una fuente en la entrada de un edificio, con una herida de bala y con las extremidades amarradas; podemos suponer que la bala fue el tiro de gracia.

Snitkin, que había conocido bien a Ivanov, le aseguró a Dostoievski que no lo habían matado por soplón, sino por cuestionar las ideas de Nechayev. El episodio terminó de decidir a Dostoievski a hacer un ajuste de cuentas con su propio pasado revolucionario. En los cuadernos de notas de Los demonios dice que fue su propia generación, con su europeísmo libertario de juventud, la que había engendrado a la joven generación terrorista. Y que en su novela confluirán los relatos del joven Snitkin, la cobertura de prensa del asesinato de Ivanov y sus propios recuerdos de la célula que integró en 1849. “Lo que escribo es tendencioso. Transmite sin ambages mi opinión a la juventud actual. Que me llamen retrógrado y vociferen contra mí, pero voy a expresar con fuego cuanto pienso”, escribe en una carta de 1870. Es tan intenso y personal el duelo que libra Dostoievski contra Nechaev durante la escritura de Los demonios, que en ninguno de los borradores del libro figura el nombre que le daría después al protagonista (Piotr Verhovenski): siempre lo nombra como Nechaev, directamente. Esto llevó al Nobel sudafricano J. M. Coetzee a escribir la novela El maestro de Petersburgo, donde el estudiante asesinado no es Ivanov sino Pavel Isaev (aquel hijo adoptado por Dostoievski en su primer matrimonio), y Nechayev y su grupo cometen el crimen con el propósito de atraer a Dostoievski hacia ellos: hacerlo abandonar su exilio, lograr que entre clandestinamente en Rusia y que acepte convertirse en el líder de todas las facciones nihilistas rusas.

Un punto importante en la dramática historia que inspiró y atormentó al escritor ruso es la fama con que pululaba el nombre de Bakunin, el padre de los anarquistas de acción, en los diferentes libelos, pasquines o períodicos que analizaron el asesinato en Moscú. La espiritualidad de Dostoievski, asentada en la conversión y en una mirada introspectiva en las profundas llanuras eslavas, sólo podía ver en estos sujetos de acción a demiurgos o lacayos de la agencia demoníaca en el mundo de los hombres. Desde nuestra historia intelectual podemos ver a aquellas fuerzas espirituales que cruzan a la modernidad y nos recuerdan nuestra realidad escindida en valores comunes. La serena reflexión historiográfica no debe ser equívoca con respecto al sentido de responsabilidad

que exige la vida en nuestras sociedades libres o que aspiran a serlo. No se trata de condenar las ideas o el fascinante ejercicio filosófico de llegar a las últimas consecuencias del pensamiento como censor estatal o inquisidor eclesiastico, sino tal como sucedió con Dostoievski, con los actos de Nechayev, reflexionar acerca de la senda que toman las ideas, las consecuencias éticas de la acción política o sobre el rumbo espiritual que toma la educación y sus instituciones. Esperamos que la melancolía de Proudhon, la fuerza espiritual de Bakunin, el compromiso intelectual de Kropotkin, la frenética actividad de Malatesta o el nihilismo extremo de Stirner, no sean exempla vita o hagiografías como tantas que circulan por medios nostálgicos y livianos intelectualmente, si no evidencia en los hechos de la fuerzas desenfrenadas con las que convivimos.

Bibliografía

Berman, M. (2013). Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad. Barcelona; México D.F. Siglo XXI.

Blumenfeld, J. (2018). All things are nothing to me: The unique philosophy of Max Stirner. Winchester, UK. Zero Books.

Eckhardt, W. (2016). The first socialist schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men’s Association. Oakland. PM Press.

Jourdain, É. (2014). El Anarquismo. Madrid. Paidos.

Levy, C. (Ed.). (2019). The Palgrave handbook of anarchism. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2

Mackay, J. H. (2005). Max Stirner: His Life and His Work. Concord, Calif. Peremptory Publications.

Malatesta, E. (1989). La Anarquía y el método del anarquismo. México. Premià.

Marin, D. (2015). Anarquismo: Una introducción. Ariel.

Newman, S. (2011). Max Stirner. Basingstoke. Palgrave Macmillan.

Paniagua, J. (2012). Breve historia del anarquismo. Madrid. Nowtilus.

Saña, H. (1970). El Anarquismo, de Proudhon a Cohn-Bendit. Madrid. Índice Editorial.

Sloterdijk, P. (2015). Los hijos terribles de la Edad Moderna: Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad. Madrid. Siruela.

Ward, C. (2004). Anarchism: A very short introduction. Oxford; New York. Oxford University Press.

---

1 La idea de un tourbillon social en Rousseau como inicio de la conciencia y autoconciencia de los tiempos modernos y los desafíos que ello implica lo hemos tomado de Berman, M. (2013). Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad. Barcelona; México D.F., Siglo XXI.

2 La crónica de Bakunin y sus conflictos con Marx y el marxismo la hemos reconstruido a partir de Eckhardt, W. (2016). The first socialist schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men's Association. Oakland. PM Press. El capítulo Bakunin y el marxismo en Jourdain, 2013, pp. 26-28; Marín, 2014, pp. 89-91; Paniagua, 2012, pp. 25-29. Una buena guía es el artículo de Robert Graham titulado Anarchism and the First International Levy, C. (Ed.). (2019). The Palgrave handbook of anarchism. Palgrave Macmillan. pp. 325-342.

3 La biografía de Koprotkin la reconstruimos a partir de Jourdain, 2013, pp. 28-31; Marín, 2014, pp. 95-98; Paniagua, 2012, pp. 31-34.

4 Para la biografía y crónica de Malatesta: Jourdain, 2013, pp. 49-53; Marín Silvestre, 2014, pp. 102-108; Paniagua, 2012, pp. 36-41. Para las obras de

Malatesta hemos consultado: Malatesta, E. (1989). La Anarquía y el método del anarquismo. México. Premià.

5 Para la biografía y pensamiento de Stirner atendemos a Blumenfeld, J. (2018). All things are nothing to me: The unique philosophy of Max Stirner. Winchester, UK. Zero Books. Mackay, J. H. (2005). Max Stirner: His Life and His Work. Concord, Calif. Peremptory Publications. Newman, Saul. Max Stirner. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2018. Saña, 1970, pp. 71-94.

6 Todas las referencias a este relato y a la obra de Dostoievski son de Dostoievski, Fiodor (2011). Los Demonios. Alianza Editorial. Estudio Introductorio de Juan López Morilla.

CAPÍTULO 3

1919: El año de las revoluciones olvidadas

Magdalena Merbilháa Romo

- Historiadora y Periodista, Universidad Gabriela Mistral, Chile

- M.A. Philosophy of Education, Kingston University, Reino Unido

- PhD © Bath Spa University, Reino Unido

- Directora CIRCE Simon Fraser University, Vancouver, Canadá

- Directora Ejecutiva Red Cultural

Guillermo González Donoso

- Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Diploma en Historia del Arte, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

- Estudios de Postgrado en Políticas Públicas, Universidad de Oxford, Reino Unido

- Director de Contenidos Red Cultural

Es difícil vivir como filósofo", decía un veterano de guerra Martin Heidegger en 1919 a su maestro y amigo Engelbert Krebs. Un joven atormentado por su vocación y la crisis de esta, todo en medio de su búsqueda de trabajo y las posibles rutas que debían tomar sus decisiones profesionales y en el caso de un ex seminarista como Heidegger, decisiones de trascendencia espiritual[1]. Este proceso sin duda es particular y sólo nos llama la atención por la radicalidad que el pensamiento de Martin Heidegger tomará a lo largo de la década posterior a la Primera Guerra Mundial. Este radical pensamiento será parte de las grandes consecuencias intelectuales e ideológicas que el año 1919, un año que viene a ser lo que para los estudiosos de la historia se considera un acontecimiento. Hecho que viene a ser un punto de quiebre en la concepción que los hombres modernos tienen del tiempo, un hecho que articula una época pasada con los nuevos tiempos. Sin duda, las tribulaciones espirituales y las dudas acerca del futuro que experimentó Heidegger fue un sentimiento compartido por muchos de los europeos que vivieron el desarrollo y el fin de la Gran Guerra de 1914.

Varios años más joven que Heidegger, una niña prusiana llamada Hannah Arendt, que llegaría a ser una de las mayores exponentes de la filosofía política de su tiempo, vió los hechos de 1919 como un acontecimiento crucial. En su propia casa, en el ambiente de una familia judía alemana totalmente asimilada en el proceso de secularización del siglo XIX, ella vió junto a su madre, mujer activa en la vida política, progresista en sus valores públicos y de tendencia socialdemócrata, línea política que vino a tener su lugar en las cenizas del recientemente acabado Imperio Alemán, el II Reich que bajo la dirección espiritual y cultural de Prusia (y su ejército) unificaron a los pueblos germánicos de Europa central en aquella unidad política que hasta nuestros días reconocemos como Alemania. El fin del imperio fue en medio del armisticio de 1918, momento traumático para el pueblo alemán, y que no posibilitó una rápida transición a la república moderna. De hecho, el káiser huye a los Países Bajos, sus generales deben desarmar el frente y las ciudades se sumergen en meses de revueltas y un espíritu revolucionario. Aquí radica nuestro interés por 1919. Si continuamos con nuestro relato sobre la infancia de Arendt, en los días tumultuosos de fines de 1918 ve la formación de los consejos obreros y la presencia de soldados en el Reichstag, además, de los oficiales de marina, adheridos a Karl Liebknecht, ocupando los edificios oficiales de las grandes ciudades. De aquellos días Hannah Arendt recordaba las palabras de su madre:

“Retiene bien todo esto. Estás viviendo un momento histórico”. Tal como afirma una biógrafa de la pensadora, el año de 1919 es un limbo, el destino de Alemania se encontraba en suspenso, “entre la guerra y la paz, entre el Este y el Oeste, entre la utopía de la revolución y la edificación de la República de Weimar” (Adler, 2019).

He aquí lo que hace tan relevante este año en la prolífica vida intelectual de esta Alemania convulsa. Otro judío, contemporáneo a Hannah Arendt, pero que llegará a convertir su identidad religiosa y cultural en una lucha por el futuro de un Estado de Israel, escribirá un poema que ha perdurado en el tiempo, “Saludo del Ángelus”, dedicado a otro prominente intelectual del momento, Walter Benjamin:

(...) Mis alas se disponen a abrirse

y doy media vuelta gustoso,

pues si me quedo en el tiempo aún vivo

mi dicha será muy escasa.

¿Aún es posible pensar en la revolución? La discontinuidad se convierte en el imperativo categórico de todos los modernos. La noción de progreso heredada de las revoluciones en el pensamiento y la industria se desploma por los aires y la idea de la Historia como un continuo avance se acaba. A partir de 1919 la historia son fragmentos que aunamos con cierta desesperanza y el tiempo vuelve a emerger como un caos incesante. Tan lejos estamos del asombro del ferrocarril, de la industria que acaba con las manos de los hombres y nos muestra la fuerza vitalista de las máquinas y sus engranajes; este año que traemos al lector fue el inicio de una nueva era, la era del comunismo, de los revolcionarios, de las efervescencia en las calles, de la caída de imperios eternos, del resurgimiento nacionalista, del odio hacia el otro, del antisemitismo, de la guerra a escala mundial, del genocidio y sobre todo, de fuerzas que los soberbios hombres modernos ya no podemos controlar.

Hace casi 100 años el mundo vivió una masiva expansión de la revolución por

todas partes del globo terrestre. Las ideas de Marx encontraron un caldo perfecto en el mundo post Primera Guerra Mundial y, como una marea roja, comenzaron a teñir el mapa mundial. Parecía ser que el futuro era del socialismo y que el sueño de instalar el Paraíso Terrenal en el mundo podría hacerse realidad. Tras la Gran Guerra habrá varios movimientos revolucionarios que intentarán instaurar gobiernos marxistas en varios lugares de Europa. Durante la guerra en 1917 una revolución había logrado instaurar el primer gobierno marxista en Rusia, estableciendo la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, URSS. Lenin había tenido que ajustar la teoría de Marx, que estaba hecha para una sociedad industrial a una sociedad agraria. Marx había pensado en Gran Bretaña o Alemania como bases para la transformación social. Naciones donde el capitalismo había llegado a su segunda fase que lo conduciría naturalmente al socialismo. El intento soviético en Rusia no había sido fácil. La Revolución en Rusia había amenazado desde fines del siglo XIX, las ideas socialistas habían entrado al Imperio y se habían fortalecido. Tras la derrota en la Guerra Ruso-Japonesa, pareció el momento de la gran oportunidad que se perdió en un contraataque de represiones que dejó a los líderes socialdemócratas en el exilio. Fue la Gran Guerra la oportunidad para replantear la Revolución en el Imperio de los Zares. La impopularidad del conflicto mundial fue la que creó las condiciones para la abdicación forzada del zar en febrero de 1917 y el establecimiento de un gobierno provisional bajo el mando de Alexander Kerensky, quien si bien aplicó medidas de corte democratizante, mantuvo la guerra. Rusia había perdido gran parte de sus territorios más fértiles, por lo que un pacto de paz con los alemanes implicaba renunciar a esas tierras. Lenin llega a San Petersburgo prometiendo “Tierra, Pan y Paz” y radicaliza la revolución tomándose el poder en octubre de 1917, estableciendo la URSS. Para imponer su visión y al ver que no tenían mayoría, Lenin provoca la guerra civil, lo que le permite desde el “Terror Rojo” imponerse. Tras esto, la Internacional Comunista establecida en la Unión Soviética sueña con lograr “Octubres”, revoluciones soviéticas en otros lugares. El fin de la guerra, con Europa en ruinas, era un caldo perfecto para hacerse de economías industriales en las que la teoría de Marx pudiese ser aplicada a cabalidad. El “Octubre Alemán” era el gran anhelo. Tras la Paz de Versalles una oleada roja inundó el continente y el fantasma del comunismo se hizo más patente y real que nunca. 1919 fue el año rojo en el que el mundo se sovietizó enormemente, dividiendo a la sociedad toda. Estos eventos tienen su origen en cambios del pensamiento que permitirán la creación de la ideología marxista como una nueva religión laica. Eso explica su fanatismo y mesianismo[2].

Un largo recorrido ideológico hasta 1919

Las ideas han movido al hombre y construido la sociedad en que estos habitan. La racionalidad humana ha explicado la realidad y ha inventado sistemas racionales acordes a su modo de pensamiento. Estos modos de pensar han cambiado en el tiempo. La cultura cristiana occidental nació tras la caída del Imperio Romano y fundió los elementos que estaban en el ambiente, permitiendo constituirse como una nueva cultura. Esta tomó el modo de pensar de los griegos, que confiaba en la existencia de la Verdad y la real posibilidad de alcanzarla. De los germanos tomó la estructura social y económica y su organización jurídica. Y, finalmente, del cristianismo la visión de mundo y concepción de lo que el hombre es en relación con Dios, su creador. De este modo nacería una cultura cristiana con pensamiento racional griego, que entendería que la verdad existe y se puede alcanzar; solo que ahora agregaría que la verdad se llama Dios.

Con esto se crearía una visión de mundo teocéntrico en la que en el centro de toda explicación estaría Dios. La realidad tiene un orden lógico -Dios, hombre y mundo-, siendo Dios lo primero y central, el fin al cual llegar. Todo el período medieval responderá a esa visión de mundo, lo que cambiará con el advenimiento del racionalismo, el que confiará en la razón humana como creadora de la realidad. René Descartes definirá al hombre como una “cosa pensante” y será el pensamiento humano el que creará la realidad -“Pienso, luego existo”. Con esto cambiará el modo de ver y habitar humano. Aparecerá un verdadero antropocentrismo que colocará al hombre en primer plano y relegará a Dios a un segundo lugar. Estas ideas del racionalismo dieron paso a la llamada sociedad ilustrada, iluminada por la luz de la razón. Ya no era Dios el creador providente que actúa en el mundo, sino que la construcción del mundo estaba encomendada a Adán, el hombre. Toda la realidad será repensada desde el punto de vista humano, con lo que el arte comenzará a pintar la cotidianidad. La arquitectura buscará ensalzar a reyes, y en política se concebirá que el soberano, el que ostenta el poder, será el hombre y no Dios.

El antropocentrismo no llegará solo desde la línea cartesiana, sino que también desde la vía inglesa del empirismo de Sir Francis Bacon, que se centrará en la

creación de un método que permitirá a la ciencia progresar. La confianza en el hombre y en la ciencia llevarán a intentar dominar y controlar la naturaleza y a la obsesión por medir y catalogar toda la realidad. Galileo usará ambos métodos y entenderá que la Naturaleza está escrita en lenguaje matemático, por lo que develar sus secretos es posible y buscado. Newton elaborará las leyes que permitirán determinar y comprender el "plan divino". El hombre había develado sus secretos. Ahora es él el maestro que domina y controla.

Esta confianza en el hombre llevará a comenzar a pedir mayor representatividad y las ideas políticas de soberanía popular de John Locke llevarán a la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. La visión lockiana creía que el individuo estaba primero que el Estado. El individuo era sujeto de derechos inalienables que existían antes que la sociedad, los derechos a la vida, la propiedad y la libertad, y que los Estados se constituían para garantizar que esos derechos individuales no fuesen pasados a llevar. El Estado debía ser pequeño para no atentar contra los derechos de los individuos. La libertad para Locke era más importante que la igualdad. Su visión de sociedad es libertaria.

Por otra parte, en el continente europeo la visión de la soberanía popular adquiriría otra concepción. Jean Jacques Rousseau, suizo radicado en Francia, considerará que el hombre por naturaleza es bueno, pero que es la sociedad la que los corrompe y hace malvados. El hombre era libre, bueno, un "Buen Salvaje", nómade, que habitaba el mundo en conjunto con la naturaleza. Todos vivían compartiendo todo, un mundo colectivo ideal en igualdad. Para él la revolución agrícola que trajo la sedentarización fue el comienzo de los problemas. El hombre sedentario acumula. Para Rousseau la propiedad es el origen de los males porque genera la desigualdad. Por esto él considera que para recuperar la bondad perdida los hombres deben hacer un pacto social y elegir un Estado grande que redistribuya los bienes para volver a recuperar la igualdad. Para Rousseau el Estado es más importante que el individuo y la igualdad más importante que la libertad. Este es el origen de toda idea socialista que crecería en el tiempo desde el siglo XVIII. Estas ideas llevarían a la Revolución Francesa, movimiento que buscará establecer la igualdad y que aboliendo la sociedad estamental y los privilegios establecerá la igualdad ante la ley. Con esto se terminará el sistema estamental que dividía a la sociedad según funciones y que diferenciaba tanto en la justicia como en los tributos según estas funciones. Los Estamentos como el clero y la nobleza que prestaban funciones sociales, como velar por las almas de todos las personas y encargarse de la defensa de la sociedad, no pagaban impuestos, ya que estas funciones eran financiadas por el

mismo estamento. Ahora, tras la Revolución Francesa, todos pagarán impuestos y todos quedarán bajo las mismas leyes. Del mismo modo, se terminará con el sistema gremial que era parte de los privilegios de la sociedad estamental. Cualquier persona para ejercer un oficio debía ser aceptado por el gremio específico e iniciar una carrera desde aprendiz hasta maestro, por lo que capital y trabajo estaban unidos. El fin de los gremios permitirá que quien quiera invertir en un oficio lo haga, sin necesidad de ser parte de ese oficio- capital y trabajo quedarán separados. Esto será parte del problema de la llamada "Cuestión Social"[3].

La revolución iniciará con el espíritu de la igualdad, pero rápidamente desarrollará otra dimensión que será parte de las ideas socialistas en el futuro. Los Revolucionarios radicales, los llamados "jacobinos", dirán que su actuar es por y para el "pueblo". Pero redefinirán el concepto "pueblo", ya no serán las personas de origen humilde, sino que el "pueblo" serán los "amigos de la revolución". Por lo que el que no esté con los revolucionarios, sin importar su origen, no será pueblo. Como dirá Maximilien de Robespierre, "a los amigos de la revolución se los gobierna con la razón y a los enemigos de ésta se los gobierna con el terror". La idea jacobina era "renovar la humanidad desde la sangre", que manifiesta luego Saint Just. Este es el gran dilema que remueve los relatos progresistas en torno a la revolución, es imposible en el siglo XXI obviar la pregunta moral y científicamente responsable si la violencia fue inherente a las ideas que removieron a Francia desde 1789 o los Robespierre, aquellos virtuosos de la revolución son excepciones. Luego de un complejo siglo XX, inaugurado por las matanzas de las trincheras y la violencia de la Revolución Rusa, podemos concluir[4].

Aunque la Revolución Francesa, copiando a los americanos, publicaría una declaración de derechos humanos, considerando que la vida humana era sagrada, el concepto de los amigos y enemigos de la revolución permitirían que algunas, o más bien muchas muertes, fuesen consideradas justificadas por la causa. Democratizar la sociedad, estableciendo la igualdad como el fin añorado. De modo maquiavélico y considerando que el "fin justifica los medios" asesinaron a todo opositor, sin importar su origen social. La mayoría de los muertos en la Revolución Francesa fueron artesanos, campesinos y miembros del clero. Las ideas eran más importantes que las vidas. Era un movimiento refundante que creaba una nueva sociedad y un nuevo tipo humano, por eso su fanatismo anticlerical, ya que el clero representaba a la sociedad del Ancien Régime. Esta lección caló profundo en la historia y este modelo se instalará para quedarse. Y

aunque los revolucionarios terminaron eliminándose entre ellos, Napoleón, un hijo de la revolución, al invadir Europa exportaría estas ideas y las repartiría como un virus en Occidente, incluso más allá del viejo continente.

Con este panorama de ideas políticas se producirá la revolución industrial que cambiará el modo de habitar el mundo para siempre, reduciendo el planeta al acortar las distancias y creando la sociedad de consumo. Junto con estos cambios positivos que permitirían por primera vez una sociedad de abundancia y tiempo libre, los colaterales no deseados de este proceso, la llamada "cuestión social" parecerá darle la razón a las ideas socialistas ya en el ambiente. La literatura y los artistas acusarán de realidades infrahumanas y se convertirán en los "Dantes que muestran el Infierno", como dice Benjamin Disraeli en su novela Sybil. Los llamados socialistas utópicos intentarán dar solución y teorizar sobre el problema sin gran éxito, excepto quedar como buenas intenciones. Junto con esto el desasosiego político y las demandas por mayor participación se manifestarán en Europa en las llamadas revoluciones burguesas, movimientos espontáneos que se darán en diversas ciudades del viejo continente en 1830 y 1848. El afán por lo científico hará que en 1848 Karl Marx y Friedrich Engels pretendan teorizar para lograr un socialismo científico, que establezca reglas seguras y replicables. Tras publicar el Manifiesto del Partido Comunista, se empeñarán en el desarrollo de una obra magna para instaurar el socialismo en la tierra, El Capital. El fin de Marx y Engels era lograr liberar a aquellos que "no tenían nada excepto su prole", los oprimidos sociales de sus cadenas. Hacerlos despertar y tomar conciencia de clase para lograr cambiar lo esencial de toda sociedad, la economía. Marx un materialista admiraba el éxito del capitalismo, pero entendía que éste tenía un problema intrínseco que lo llevaría a autodestruirse. La plusvalía hacía a los ricos más ricos y a los pobres más pobres, por lo que éstos finalmente no podrían consumir y el sistema colapsaría. Por eso, había que cambiar la base de todo sistema, la llamada infraestructura de la sociedad, la economía. Según Marx era la economía la que determinaba todo el resto de las supra estructuras, por lo que si cambiaba la economía cambiaba toda la sociedad. Su fin era instaurar el "paraíso terrenal sobre la tierra", una sociedad sin clases en la que la igualdad y la fraternidad reinarán para siempre.

Estas ideas se hicieron atractivas durante la segunda mitad del siglo XIX haciendo que en mayor o menor medida todos estuviesen impregnados de socialismo. Parecía ser que la idea de mayor participación, democratización, se había instalado en el continente. Junto con esto la idea latente detrás de la idea socialista que la igualdad es el bien esencial y que está sobre la libertad, así

como la idea que esto solo puede lograrse desde el Estado. Esa idea de que el Estado es más importante que el individuo es algo que se impuso como dogma en todas partes. Fue aceptado de más de un modo, por incluso los antisocialistas. Para fines del siglo XIX estas ideas eran parte del llamado “sentido común” imperante.

Una era de experimentación revolucionaria

Tras la derrota francesa en la Guerra Franco-Prusiana en 1871, un movimiento revolucionario comunista se tomará el gobierno de la ciudad de París instaurando la llamada Commune de Paris. Louis Blanqui estaba inspirado en las ideas marxistas y sería alabado por el mismo Marx, quien luego explicará en un escrito La Guerra civil en Francia por qué esta acción no habría fructificado. El movimiento será aplacado por las fuerzas francesas y dejará como corolario una ciudad destruida y sus líderes y partidarios masacrados. Por otra parte, tras la unificación de Alemania en 1871 en el llamado Segundo Imperio Alemán, su artífice Otto von Bismark entendía que este proceso democratizador había llegado para quedarse y decidió crear el primer Estado de Bienestar que buscaba acompañar a los ciudadanos desde la cuna hasta la tumba, creando un sistema de asistencia social con seguros de salud y pensiones. Él se adelanta a lo que sabe que va a suceder, “o se los damos nosotros o se lo van a querer tomar”. En un mundo con mayor electorado, mantener contentos a los ciudadanos pasa a ser algo esencial. Pero esta vía alemana desde la ley y el gobierno no sería muy imitada, y la vía violenta será vista como la única forma de lograr que la supuesta revolución natural llegue.

En 1883 muere Marx y Engels continúa con el legado; incluso culmina El Capital. Marx muerto, antes admirado y seguido, se convierte en una especie de dios de una nueva religión laica. Sus ideas inspiran la creación de ligas socialistas en todas partes de Europa y más allá de ella. La idea internacionalista marxista de unir a los obreros del mundo se impone como una idea de lucha fraternal. Walter Crane ilustrador socialista inglés hace los afiches para los movimientos alemanes, para las protestas de la ciudad de Chicago y para las convocatorias de las reuniones generalizadas en las llamadas Internacionales socialistas. El lema era que el socialismo era la esperanza del mundo y que

soplaba como el viento y se extendía en la tierra. Ya no era simplemente un fantasma, como habían dicho Marx y Engels, sino que una realidad. La idea de terminar con la división social de explotadores y explotados levantaba al socialismo -encarnado en Mariane, la diosa laica de la Revolución Francesa- como la esperanza de los desposeídos. Las ilustraciones y la prensa en pleno apogeo a fines del siglo XIX serían el medio de masas para expandir y extender estas ideas.

A estos movimientos socialistas se sumarían otros movimientos que buscaban destruir lo existente como los anarquistas. Aunque el primer anarquista será William Godwin en Inglaterra, ideas de este tipo se extenderán por toda Europa. Pierre Joseph Proudhon postulará la ideas del Orden espontáneo y Mikhail Bakunin postulará que será libre cuando la humanidad lo sea. Aunque estos autores se definirán asistémicos, pronto aparecerán corrientes eclécticas que combinarán el anarquismo con el comunismo en el llamado anarco-comunismo de Kropotkin y Malatesta. A estos e le agregará la dimensión terrorista en el anarco terrorismo que actuarán en distintos lugares de Europa y Rusia a fines del siglo XIX. En 1881 un movimiento de estas características asesinará al Zar reformador Alejandro II, impidiendo que las medidas democratizadoras se hiciesen de modo legal en Rusia. Anarquistas y comunistas colaboraban por transformar el sistema establecido[5].

Si bien en Alemania Otto von Bismark había reprimido y perseguido a los socialistas estableciendo orden en el Imperio Alemán, con la muerte del viejo Kaiser y el ascenso de su nieto Guillermo II la situación cambió. Otto von Bismark abandonó su cargo tras ser invitado a retirarse y los socialistas pudieron reorganizarse en Alemania. Ferdinand Lassalle se convirtió en su líder, quien retomando las ideas de Marx logró un espacio importante en la sociedad alemana. Junto a él, August Babel fundaron en 1869 el Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP) y en 1875 el Partido Socialista de los Trabajadores Alemanes (SAPD). Plantearon el llamado Programa de Gotha en el que proponían sufragio universal, libertad de asociación, limitar la jornada de trabajo, leyes de protección de los derechos y salud de los trabajadores. Marx en vida criticó la aproximación. Wilhelm Liebknecht será uno de los líderes del movimiento y uno de los cinco asistentes al funeral de Karl Marx en 1871 (sus dos hijas, Paul Lafargue, Friedrich Engels y él). Una de las figuras emblemáticas del socialismo alemán será Rosa Luxemburgo. Polaca de origen, llegará a Alemania siendo una niña. Ella incitará a la agitación bajo el concepto de que quien no se mueve no siente sus cadenas. Será una ideóloga de gran peso quien

abordará la teoría dura en sendos escritos sobre economía. Se convertirá en activista y agitadora de masas. La política de fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX es una política de masas y de choques en la que las facciones contrincantes se enfrentaban en riñas callejeras de gran violencia. Rosa, junto a Karl Liebknecht, serán los espartaquistas de la segunda generación del socialismo en Alemania. Marx era su dios y Lassalle y Babel, sus enviados. Buscaban el cambio desde la agitación y la revolución.

El socialismo soplaba en toda Europa, en 1879 Pablo Iglesias forma el Partido Socialista Español PSOE el que es apoyado por publicaciones como La Lucha de Clases, El Obrero, La Solidaridad Obrera, entre otros. Pedían reformas sociales y reformas laborales. Del mismo modo, en esta época se funda también el Partido Comunista de Norte América. La industrialización americana se había acelerado tras el término de la Guerra de Secesión en 1865, por lo que la potencia industrial arremetió con gran fuerza. Las ciudades industriales crecieron de un modo inimaginable y el liderazgo americano se hizo notar. Chicago fue uno de los centros de desasosiego en el que las huelgas y las demandas sociales que pedían 8 horas de trabajo, 8 horas de descanso y 8 horas de recreación llevaron al fatídico May Day en 1886 en el Haymarket de la ciudad, el que será ensalzado por parte del socialismo y comunismo internacional como el "Día del Trabajo" en la convención internacional de 1904. Esta fecha comienza a ser celebrada en todas partes del mundo por parte de los socialistas. Para 1907 el socialismo alemán es uno de los líderes. Rosa Luxemburgo es admirada y seguida. No es la única mujer activa. El socialismo le da opciones de participación política a la mujer, Clara Zetkin, Luise Zietz en Alemania; Emeline Pankhurst, líder de la sufragistas en Inglaterra abogan por un lugar real para la mujer en la sociedad exigiendo el derecho a voto.

Antes de la Guerra en 1914, en Italia se produce lo que se conoce como La Semana Roja, en la que el paro amenaza la sociedad establecida en Italia y la producción. Movimientos refundantes que llaman a la acción elevan sus voces, los llamados Futuristas, liderados por Tomasso Marinetti, buscan el cambio total. La tónica de comienzos del siglo XX es el enfrentamiento callejero en el que partisanos se enfrentan en riñas violentas en medio de la Galería Vittorio Emanuelle de Milán, eventos inmortalizados en los cuadros de Humberto Boccioni. El joven socialista, Benito Mussolini dirige el periódico socialista La Lotta de Classe y luego El Avanti. Con su pluma logra aumentar los adeptos al socialismo. Esta tendencia cruza toda frontera, en 1894 se funda el Primer Grupo Socialista de Buenos Aires y el 4 de junio de 1912 se funda el Partido Socialista

Chileno por Luis Emilio Recabarren.

La Revolución Rusa[6] y la Gran Guerra

Las ideas socialistas penetraron también en la Rusia zarista. El joven Vladimir Ilich Ulianov, Lenin, aunque de una familia burguesa había sido acercado a estas ideas por su hermano quien habiendo atentado contra el zar será condenado a muerte. Esta pérdida acercará al joven Lenin a la causa. Conocerá a Georgi Plekhanov quien lo acercará a la obra de Marx. Será expulsado de la Universidad de Kazán y deberá culminar sus estudios de derecho por correspondencia en San Petersburgo. En 1897 se vinculó con la Liga por la Lucha de la Emancipación de la Clase Obrera. Hará su primer viaje a Europa donde conocerá a Pavel Axelrod, Paul Lafargue, Lous Blanqui (líder de la Commune) y a Wilhelm Liebknecht. El movimiento era internacional y buscaba el cambio. Sus acciones en la Liga lo llevarán a ser detenido y enviado a Siberia. Tras ser liberado, se exilió en Europa donde tendrá amplias conexiones con el socialismo internacional. En München comenzará a publicar Iskra, periódico activista en ruso que se imprimía en Europa para incitar la revolución en el Imperio zarista. Pasará un tiempo en Londres, para luego establecerse en Suiza. Allí escribirá ¿Qué es lo que hay que hacer?, proponiendo las acciones para lograr la anhelada revolución socialista. Frecuentará a Leon Trotski, Rosa Luxemburgo y otros próceres socialistas mundiales.

La Guerra Ruso-Japonesa pareció ser el momento de la Revolución, pero los movimientos populares que se levantaron culminaron en el fatídico Domingo Sangriento, lo que obligó al zar a aceptar ciertos cambios, que por la vía democrática minaron las opciones de la vía violenta. Lenin estaba convencido que la revolución no llegaría sola y que había que provocarla. La aceptación de una asamblea de representación, la Duma, y de reformas de corte democrático hacían pensar a Lenin que la oportunidad había pasado para él. Hablaba de las dos tácticas valorando la verdadera revolución a la refundacional. El estallido de la Primera Guerra Mundial, vista como una guerra imperialista causada por el capitalismo compulsivo hará que los socialistas se declaren pacifistas. Lenin escribe El Capitalismo y el Imperialismo y Rosa Luxemburgo habla del mal de la acumulación de capital. La impopularidad de la Guerra y las malas medidas

zaristas darán una oportunidad a Lenin. El febrero de 1917 el tren que llevaba a Nicolás II es detenido por descontentos que exigen que abdique. Quiere hacerlo a favor de su hijo hemofílico, le aconsejan que no lo haga; intenta abdicar a favor se su hermano, quien se niega a tomar la responsabilidad, por lo que la monarquía es abolida y se establece un gobierno provisional de corte socialista. En octubre de ese año, debido al mantenimiento de la guerra y al descontento popular y del ejército y de los marineros de Kronstaad, se da la posibilidad para Lenin de radicalizar la revolución. Aunque prometía "Tierra, Paz y Pan", él había establecido en sus llamadas "Tesis de Abril", con las que quería transformar la guerra capitalista en una guerra civil, traspasar todo el poder a los soviets para lograr el control obrero y establecer la autodeterminación naciones. Ya había ajustado la teoría en su libro El Estado y la Revolución, manifestaba que habría una transición entre capitalismo y comunismo, la llamada dictadura del proletariado, para lograr construir un verdadero comunismo. Al encontrarse con resistencia, la guerra civil le permitirá aplicar la lección jacobita de eliminar a todos los "no pueblo, enemigos de la Revolución", y construir un Estado todopoderoso bajo las bases del terror.

El socialismo mundial llamaba a la paz y al fin de la gran guerra capitalista. La idea de un mundo internacional en armonía era parte del anhelo utópico que, entre otras cosas, llevó a crear un nuevo idioma, el Esperanto, para la paz. Los agitadores de la paz no eran especialmente pacíficos, tenían su lucha propia. Con el fin de la Guerra, la esperanza de aplicar el socialismo residía en el ejemplo soviético. La Internacional Comunista, que ahora residía de modo permanente en la URSS, establecía los dictámenes para todos los partidos comunistas del mundo. Su gran sueño era el Octubre en países industrializados. Alemania era el gran objetivo. Habían sido derrotados en la Guerra y el Kaiser Guillermo II había sido obligado a abdicar. Se había establecido la llamada República de Weimar, un gobierno carente de poder real en medio del caos político y económico de la posguerra germana. Los comunistas alemanes, llamados espartaquistas, comenzaron a arremeter en la política. El Partido Comunista Alemán (KPD) o Spartakusbund prometía barrer con los políticos traidores que habían firmado el tratado de Versalles. Alemania era el país más industrial de Europa antes de la Guerra y ahora estaba en ruinas. Versalles había castigado de forma excesiva a Alemania, lo que les impedía levantar la cabeza. Desde su periódico, llamado Die Rote Fahne (La Bandera Roja), buscaban apelar a las emociones de la audiencia que se sentía mancillada y humillada. Manifestaciones en las calles exigiendo pan, a las que se cuadró parte del ejército, permitieron que los espartaquistas tomaran el poder de la ciudad de

Berlín en el año 1919. El ejército desorganizado tras la guerra salió a las calles y se produjeron sendos enfrentamientos en este intento de Revolución proletaria alemana. Los líderes comunistas fueron atrapados en un hotel; Rosa Luxemburgo y Karl Liebknechts resultaron muertos en los enfrentamientos. Con funerales masivos, los espartaquistas siguieron arremetiendo en la política de Weimar. El temor a los comunistas hace que en 1919 se organice la Liga anticomunista para evitar que los rojos se tomen el poder. El año 1923 es un año fatal para Alemania, se produce la mayor hiperinflación registrada en la historia. El dinero literalmente muere y el fracaso total de la economía alemana, que hace insostenible la vida cotidiana de sus habitantes, colapsa también la política. Las únicas opciones viables que aparecían eran las de cambio radical, comunismo o nacionalsocialismo, una nueva vertiente socialista nacionalista que aparece como alternativa al comunismo internacionalista que quería una Alemania soviética. La solución a la crisis económica era el socialismo, de un modo u otro. La idea de la intervención del Estado en la economía. Ambos bandos prometían trabajo y pan en un momento de desesperación[7].

Pero 1919 no se manifestó solo en Alemania. En Italia, la Liga Proletaria y el Partido Socialista Italiano arremetieron con fuerza. El llamado al paro hizo que el país prácticamente se paralizara, los años 1919 y 1920 fueron denominados el Biennio Rosso (los dos años rojos). El comunismo parecía tener el control del país al paralizar al norte productivo y apoderarse de los medios de producción, incluida la emblemática fábrica de Fiat de Turín. Las Guardias Rossa de Occupazione tomaban las fábricas y con fuerzas armadas obtenían el control de estas. Por su parte, Antonio Gramci desarrolló el concepto de la otra vía, es decir la revolución no había que hacerla desde abajo, sino desde arriba. El Partido Comunista debía apoderarse de las áreas estratégicas de la sociedad, la educación, la cultura y las comunicaciones para lograr transformar de modo real la sociedad. La fuerza Rossa parecía imparable. Benito Mussolini, que había sido expulsado del partido socialista, escribe en Il Popolo d'Italia el artículo "Trincerocrazia", en el que reivindicaba para los soldados italianos que habían combatido en las trincheras el derecho a gobernar Italia tras la guerra. Cree en un socialismo para Italia, no soviético. Funda los facci de combatimento, brigadas de choque que debían impedir que los "partisanos" comunistas se hiciesen del país. Logra gran apoyo empresarial y de personas del norte de Italia, quienes querían liberarse de los rojos. En dos años desocupa las fábricas, los campos, los pueblos y las ciudades, y hace la Marcha sobre Roma; se toma el gobierno de Italia. Creía en el Estado: "Todo con el Estado, todo para el Estado y nada sin el Estado". Era un socialismo pleno, solo que nacionalista y no internacional.

En otros lugares, como España en 1919, acciones comunistas que buscan la revolución soviética se manifiestan en Andalucía, Cataluña, Madrid. Del mismo modo, en Hungría Bela Kun se toma el poder y funda la República Soviética de Hungría. Llena las calles de afiches que muestran cómo el parlamento se tiñe de rojo y al obrero tomando el poder para demoler lo establecido. Hungría… que fue la joya del acabado imperio Austro-Húngaro bajo la corona dual de la monarquía patrimonial y vetusta de los Habsburgo; aquella llanura que desde los tiempos de la caballería había marcado los límites de la cristiandad y para la era de comienzos del siglo XX, los límites de la civilización. (No olvidemos que la Gran Guerra se inicia en los conflictivos balcanes y jamás algún ciudadano inglés o francés pudo sospechar que luego de las movilizaciones de agosto de 1914 en pocos meses las trincheras serían cavadas en la campiña de Francia). Hungría, por lo tanto, era una nación dirigida por su élite magiar que gobernaba a título del viejo emperador Francisco José a una mayoría dispersa en los señoríos rurales del este y obreros profundamente marcados por las ideologías de moda y el sindicalismo en la capital Budapest. Será tal el caos iniciado por Bela Kun y sus partidarios, además de la constante provocación revolucionaria a las facciones que podían ser posibles opositores políticos. Esto motivó a Lenin a fomentar una República Soviética de Hungría, entidad política efímera en lo material, pero que simbólicamente perduró en la conciencia de los húngaros y los revolucionarios rusos. De hecho una posible transición a una República húngara con valores liberales y democráticos no fue posible. Los mismos revolucionarios arrastraron a la nación a una guerra de invasión que culminará en el régimen autoritario del almirante Horthy, de carácter contrarrevolucionario, nacionalista y de “transición” a espera de la corona Habsburgo. Este vínculo tradicionalista se logró con otros movimientos europeos, como el del sacerdote-presidente de Eslovaquia Jozef Tiso o el régimen nacional-católico del General Franco en España. Lamentablemente para el destino de los húngaros, la alianza de Horthy con los nazis no evitó la intromisión del régimen genocida sobre la población judia de Hungría, siendo este espisodio uno de los más trágicos del Holocausto. Sin duda en los años de la Segunda Guerra Mundial, el terror de volver a un momento anárquico como el de Kun en 1919 facilitó el colaboracionismo de los burócratas húngaros con la Solución Final[8]. No olvidemos tampoco que ya a mediados del siglo XX, aquella llanura de convulsión política fue invadida por tanques soviéticos cerrando cualquier posibilidad de libertad para los húngaros. Una duda tan antigua desde 1919 hasta 1958 donde los revolucionarios en Rusia jamás confiaron en la vía húngara como algo factible si no era bajo el imperio de Lenin[9].

Hasta Inglaterra verá manifestaciones comunistas y las banderas rojas se verán desfilar en Hyde Park. En los Estados Unidos, los movimientos comunistas se levantarán con fuerza en ciudades industriales como Chicago y Detroit, y otras llamarán a las huelgas. Incluso Canadá, país en general tranquilo, tendrá acciones de esta marea roja. En México el comunismo calará hondo. La revolución mexicana será de corte socialista profundo, por lo que el comunismo de comienzos del siglo XX ensalzará a Emiliano Zapata como su referente. El artista Diego Rivera será una de las figuras emblemáticas del comunismo mexicano. De hecho frente a las huelgas en Detroit se lo contratará para hacer unos murales para pacificar la situación y pintará a los obreros orgullosos con Lenin y Trotski como referentes. La presencia soviética parecía imparable. En Chile se organiza un Partido Comunista estableciendo sus estatutos.

Pero el comunismo aplicado en la Unión Soviética será un desastre económico. La colectivización de las tierras llevará a una hambruna causada por el Estado que matará a millones de personas. Lenin intentará buscar una forma de reactivar la economía e instaurará la NEP (Nueva Política Económica) en la que aceptará un cierto grado de propiedad privada, con lo que la economía comenzará a crecer. En su afán refundacional arremeterá contra la Iglesia ortodoxa y establecerá la Liga del ateísmo militante. Una nueva religión laica donde los nuevos dioses eran Marx, Engels y Lenin. Estatuas de los próceres del marxismo se levantarían en toda la Unión soviética. El temor al socialismo crecerá en el mundo y la propaganda anti roja aparecerá activamente en todas partes. La idea que los bolcheviques venían a comerse todo y que buscaban el control mundial trayendo la muerte y desolación estarán presente en los afiches callejeros y en los medios de prensa. Representados como una serpiente de imagen demoniaca que debe ser combatido la sociedad se organizará para repelerlos. Esta reacción hará que en Alemania los Nazis, aunque socialistas de visión, por ser nacionalistas serán anticomunistas ya que estos son internacionales. Esto les permitirá tener con el apoyo de empresarios y políticos de todos los espectros incluido el Partido Agrario Conservador.

La violencia de las acciones de 1919 del año rojo harán que la sociedad europea y mundial se organicen para repeler el avance comunista en el mundo. Esto explica que 1919 no fuera finalmente el triunfo rojo. Pero independiente de no haber logrado el Octubre en Alemania, ni en otro lugar industrial emblemático, el socialismo triunfará. Para 1920 todos creían en la intervención del Estado y en política prácticamente no había "Derechas" políticas (los que creen en el individuo por sobre el Estado). Los Estatistas encontarán un terreno perfecto y

10 años después, en 1929 a causa del el crash de la Bolsa de Nueva York en el Jueves negro la idea socialista de la intervención estatal crecerá y se impondrá. El joven economista inglés, Keynes, será el gurú que todos seguirán incluso aquellos que consideraríamos "de derecha". Es el momento de la historia en que la derecha desaparece, todos eran socialistas y se produce la socialistización de la sociedad toda. Se creía en la necesidad del control del Estado de las Áreas de producción estratégica, los llamados Commanding Heights. Los Totalitarismos se impondrán en Europa, todo Estado, cero individuo. La Izquierdización absoluta, unos internacionales y los otros nacionalistas. Para efectos prácticos todos socialistas. La marea roja había tenido éxito el mundo entero creía en el socialismo y se mantendrá así hasta fines de 1970 en que la aplicación de las ideas neoliberales [10]permitirán un crecimiento económico ya olvidado y cuestionarán el modelo socialista. Comenzará el retroceso de la marea roja.

1919: Un camino sin salida

Durante la Primera Guerra Mundial Lenin logra hacerse del poder en Rusia. Tras una revolución en febrero que logró sacar al Zar, Lenin radicaliza ese movimiento en el mes de octubre de 1917 . Tras hacer un plebiscito que demostró que su postura no era la mayoritaria, Lenin buscó la Guerra Civil para imponer sus ideas. Con esto aplicando la lección jacobina, pudo eliminar a todos los "no pueblo", justificando lo injustificable. Una vez afirmada la Revolución tras el triunfo en la Guerra Civil, Lenin decide aplicar las ideas internacionales de Marx. Se establece la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas la llamada Internacional Comunista, el Kommintern que debía establecer los dictámenes para todos los partidos comunistas del mundo. La postguerra de la Primera Guerra Mundial era el perfecto caldo para lograr aplicar la revolución en un lugar adecuado. Marx había escrito para una sociedad industrial y Rusia era una sociedad agraria. 1919 será el año Rojo en que intentonas comunistas tratarán de hacerse del poder en Italia, Alemania, Hungría y hasta Inglaterra. Frente a esto surgirán los llamados Socialismos Nacionalistas, como el fascismo Italiano y el Nacionalsocialismo Alemán. Todos creen en el Estado por sobre el Individuo, son socialistas, son izquierdas, pero son nacionalistas y no internacionales como el comunismo. Por eso eran anticomunistas.

Había un consenso mundial en el socialismo y la necesidad de los Estados de controlar las áreas estratégicas de la población y es más, parecía ser que los resultados de las economías planificadas eran admirables. Stalin había logrado industrializar a la URSS en pocas décadas, el punto era a qué costo. Incluso aquellos que creían en la libertad aceptaban la idea de Keynes que el Estado debía intervenir en la economía y controlar la producción y los precios. Su visión parecía ser la sensata tras el desastre de la crisis de 1929 que dejaba en evidencia lo inescrupuloso del libre mercado. En 1933 Adolf Hitler asume como canciller de Alemania y el 1934 muere el general von Hindemburg por lo que Hitler declara el fin de la República de Weimar y establece el Tercer Reich que estaba destinado a durar mil años. Hitler en su visión de crear el Espacio vital para la raza Aria lleva el mundo a la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939. Con una Guerra Relámpago ocupa gran parte de Europa para Abril de 1940. La Guerra se extendería hasta 1945 y pondría al mundo en jaque.

El gran error de Hitler fue la invasión ala Unión Soviética lo que terminó con su alianza con Stalin y le generó un desgaste que luego le haría perder la Guerra. Los Aliados reorganizaban el mundo y habían acordado la liberación de Europa para luego liberar el Pacífico. Europa es rescatado desde el sur de Italia por Sicilia y por el norte de Normandía. Una vez Liberado Paris avanzan hacia Berlín que es rescatado por el Oeste por la alianza de Americanos, Ingleses y Franceses y por el Este por las soviéticos. Hitler se suicida en el Bunker con la que ahora era su mujer, Eva Braun. El General Jodl firmaría la rendición final. Alemania quedaba dividida en 4 zonas de ocupación, una inglesa, una francesa, una americana y una soviética. En la zona soviética quedaba la ciudad de Berlín, también dividida en 4 zonas con los mismos ocupantes. Ya en la conferencia de Postdam se ve que los amigos que liberaron a Europa, no eran necesariamente amigos. Stalin tenía otras intenciones, no precisamente las de liberar. Tras la Segunda Guerra Mundial la ola de izquierdización se hizo sentir. Winston Churchill ganó la Guerra, pero perdió la paz. En las elecciones de 1945 es electo el candidato laborista Clemens Atlee. Su intención era incrementar el rol del Estado en la economía británica y lograr el control total de todas las áreas estratégicas de producción. Se produce la nacionalización del carbón, el gas, los transportes, el petróleo e incluso la banca. Atlee quería terminar con las empresas privadas y esperaba construir un Estado de Bienestar que protegiera a laos ciudadanos británicos desde la cuna a la tumba. Le encarga a Lord Breveridge el informe para la construcción de la nueva Jerusalén.

La postguerra parecía casi unánimemente abrazar al socialismo. Todos creían en

las ideas de Keynes, en la necesidad de la intervención del Estado en la Economía. Todos menos un pequeño grupo de disidentes. Economistas de la llamada escuela austriaca entre los que se encontraban Ludwig von Misses y Friedrich Hayek. Estos minoritarios se reunirían en una reunión en un hotel en Suiza en Mont Pelerin. Estaban preocupados ya que veían que la libertad estaba en peligro y estaban convencidos que no podía haber libertad política sin libertad económica. Que las dos eran inseparables. A esta reunión llegaron alumnos de la universidad de Chicago entre los que se encontraba Milton Friedman. No es baladí que fuera hombres como Hayek y Mises, testigos de las desgracias de centro Europa, quienes plantearan los cambios más radicales para la vida material y moral de Occidente. Desde el sepulcro de monumentos que fue la Viena anterior a los años de la Segunda Guerra Mundial nacieron las más radicales ideas del pensamiento, las ciencias y las artes. Los años de postguerra coincidirán con la reconstrucción de una Alemania ocupada y dividida. Adenauer comenzaría la reestructuración de la Alemania occidental. Se acercaría al mundo judío buscando la reconciliación. Llegaría a ser muy amigo de Ben Gurion. Tomará una postura radical en contra del comunismo, entendiendo que el futuro de Alemania dependería del no crecimiento de esta ideología. Para la lucha contra el comunismo su principal aliado será Estados Unidos, su relación con Eisenhower no será siempre fácil. Pero el gran problema de Alemania Federal será poder levantar la cabeza de Alemania, mejorar la economía y controlar el mercado negro y el desabastecimiento. Adenauer nombrará como ministro de Economía a Ludwig Edhard, miembro del grupo de Mont Pelerin y creyente en la libertad económica. Es por esto que aunque Alemania Federal seguía bajo la supervisión de los aliados Edhard decidió liberar los precios, cosa que era impensada en el ambiente de la época. Logrará estabilizar el marco y con la libertad de precios, la economía de Alemania comenzará a mejorar a pasos agigantados. De hecho mientras el resto de Europa había optado por el camino del socialismo y el desabastecimiento era la tónica de todos, Alemania tenía los escaparates llenos de productos. Edhard creía en la libertad y en la competencia como el modo más eficiente para lograr crecimiento y modo de lograr la prosperidad. La libertad económica produciría el llamado “milagro Alemán” que haría que en tiempo record permitiría el resurgir de Alemania. El desempleo bajaría a niveles muy superiores al resto de Europa y la bonanza económica hacía a todos mirar con cierta curiosidad. Ningún país de Europa había logrado niveles de recuperación como los de Alemania Federal. Si esto era evidente con todos los países Europeos, era aún más evidente en relación a la otra mitad de Alemania. La bonanza económica comenzó a provocar una fuerte migración desde Alemania Oriental a la Alemania Occidental. Esto amenazaba la real

sobrevivencia de la Alemania Democrática. Se estaba quedando sin personas, con lo que Walter Ulbricht comenzó a plantear la idea de construir un muro para evitar que la gente emigre de la Alemania Democrática a la Federal. Así en 1961 los habitantes de Berlín se sorprendieron cuando un muro de alambres separó a la ciudad en dos. Ese primer muro se iría sofisticando dividiendo la ciudad en dos por 28 años. El muro sería el símbolo de la Guerra Fría y la frontera de dos mundos irreconciliables.

A más de cien años de las revueltas y las revoluciones de 1919, sólo podemos concluir que fue una marea roja que permeó las naciones nacidas de las ruinas imperiales a partir del armisticio de 1918. Una marea que entró profundo en el incipiente siglo XX: desde las tímidas aspiraciones estatistas en los tiempos del Kaiser en Alemania, pasando por el ingreso de los social demócratas en el sistema imperial, hasta la toma de las calles por revolucionarios, quienes pusieron en jaque la posibilidad de una república con valores democráticos en una Alemania derrotada y ya sin la guía del emperador y el ejército. Sin embargo, en estos tiempos convulsos nacieron las ideas que finalmente se orientaron hacia los valores de la libertad, si bien tuvieron que pasar por el cedazo de la guerra global y la brutalidad totalitaria. Es decir, 1919 fue un largo acontecimiento.

Bibliografía

Adler, L. (2019). Hannah Arendt: Una biografía. Barcelona. Ariel.

Broué, P. (2006). The German revolution, 1917—1923. Chicago, Ill. Haymarket Books.

Dawson, C. (2015). Los dioses de la revolución. Madrid. Encuentro.

Dent, B. (2018). Painting the town red: Politics and the arts during the 1919 Hungarian Soviet Republic. London. Pluto Press.

Eilenberger, W. (2019). Tiempo de magos: La gran década de la filosofía, 1919-1929. Madrid. Taurus.

Figes, O. (1997). A people’s tragedy: The Russian Revolution, 1891-1924. London. Pimlico.

Furet, F. (1996). The French Revolution, 1770-1814. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA. Blackwell.

Gerwarth, R. (2020). November 1918: The German revolution. Oxford ; New York, NY. Oxford University Press.

Merbilháa, M. (2019a). El Muro de Berlín a 30 años de su caída: La idea del muro, encerrar a toda una población. Red Cultural/Universidad Finis Terrae, 41, 38–45.

Merbilháa, M. (2019b). 1919 El año de la ‘Marea Roja’. Red Cultural/Universidad Finis Terrae, 40, 58–69.

Pelz, W. A. (2018). A people’s history of the German Revolution, 1918-19. London. Pluto Press.

Rees, L. (2017). The Holocaust: A new History. St Ives. Penguin Books.

Schlesinger, A. M. (2003). The crisis of the old order, 1919-1933. Boston. Houghton Mifflin.

Scurr, R. (2007). Fatal purity: Robespierre and the French Revolution. London. Vintage Books.

---

1 Sobre las tribulaciones espirituales en la intelectualidad europea en 1919: Eilenberger, W. (2019). Tiempo de magos: La gran década de la filosofía, 1919-1929. Madrid. Taurus.

2 Sobre los Octubres revolucionarios en 1919: Merbilháa, M. (2019b). 1919 El año de la ‘Marea Roja’. Red Cultural/Universidad Finis Terrae, 40, 58–69.

3 Sobre la relación entre Secularización, Religión, Racionalismo y Estado: Dawson, C. (2015). Los dioses de la revolución. Madrid. Encuentro.

4 Sobre las críticas a las visiones tradiciones de las consecuencias de la Revolución en Francia: Furet, F. (1996). The French Revolution, 1770-1814. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA. Blackwell. Y sobre el lugar del Terror en los eventos revolucionarios: Scurr, R. (2007). Fatal purity: Robespierre and the French Revolution. London. Vintage Books.

5 La crónica sobre el Anarquismo en el siglo XIX se encuentra en el segundo capítulo de este libro: El Individuo Conquista el Universo.

6 Para la Revolución Rusa y su crónica hemos consultado: Figes, O. (1997). A people’s tragedy: The Russian Revolution, 1891-1924. London. Pimlico.

7 Sobre los hechos ocurridos desde el armisticio de 1918 a la revolución espartaquista: Broué, P. (2006). The German revolution, 1917—1923. Chicago, Ill. Haymarket Books; Gerwarth, R. (2020). November 1918: The German revolution (First edition). Oxford, New York, NY. Oxford University Press. En una visión desde la sociedad y la cultura del período revolucionario alemán: Pelz, W. A. (2018). A people’s history of the German Revolution, 1918-19. London. Pluto Press.

8 Sobre los vínculos entre los procesos revolucionarios de 1919, el

antisemitismo y el Holocausto: Rees, L. (2017). The Holocaust: A new History. St Ives. Penguin Books.

9 Sobre los episodios en Hungría y las manifestaciones en Budapest consultamos: Dent, B. (2018). Painting the town red: Politics and the arts during the 1919 Hungarian Soviet Republic. London. Pluto Press.

10 Sobre los procesos ideológicos en torno al socialismo en los Estados Unidos y la era de los consensos en torno a la administración Roosevelt: Schlesinger, A. M. (2003). The crisis of the old order, 1919-1933 (1st Mariner Books ed). Boston. Houghton Mifflin.

CAPÍTULO 4

Los anarquistas en la Guerra Civil Española

Cristián Garay Vera

- Licenciado y Magíster en Historia, Universidad de Chile

- Doctor en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile

El anarquismo es de esos conceptos que se tornan elusivos a la hora de pasar de lo teórico a lo empírico. Esto, porque la anarquía es concebible racionalmente, pero pierde fuerza como alternativa concreta para grandes comunidades. Por otro lado, hay varios anarquismos, pero el ideal político, que concibe un auto gobierno sin autoridad, es un ideal más lejano todavía que el de la sociedad sin clases en un futuro indeterminado. El conde Joseph de Maistre decía, con razón, que la mayor injusticia no era un poder arbitrario, sino la ausencia de poder, porque sin este no era posible ejercer ningún derecho ni una vida social normal. La autoridad, pensaba, era connatural a la sociedad, y por tanto la ausencia de la misma era la mayor injusticia posible.

El que la injusticia de un mundo sin autoridad pueda ser presentado como un bien teórico sometido a una imposibilidad histórica es bastante ilustrativo de la contradicción del anarquismo. En manos de sus partidarios (según los propios, es la “idea organizada”), el anarquismo se convierte solo en otra forma de tiranía, quizás más centrada en grupos pequeños o mejor compartimentada que los modelos socialistas y comunistas, pero igualmente brutal para generar una nueva moral, un nuevo hombre. La disciplina es necesaria y nada tiene que ver con ese concepto vulgar del anarquismo como liberación del trabajo, de la sociedad industrial y de la organización social: al contrario, la supone con mucha intensidad.

La actuación de los anarquistas españoles en la Guerra Civil ha provocado ríos de tinta: ha sido calificada desde gloriosa alborada de la revolución, factor de la derrota por los comunistas y republicanos moderados[1], y enemigos inhumanos de la derecha y los creyentes. La verdad es que para 1936 los anarquistas ya tenían una larga historia en España a través de atentados, huelgas, pistolerismo[2] y agrupaciones político-culturales[3]. Nada menos que tres presidentes de gobierno español habían caído bajo sus manos: el conservador Antonio Cánovas del Castillo, el 8 de agosto de 1897; José Canalejas (liberal) el 12 de noviembre de 1912; y su colega conservador, en el mismo cargo, Eduardo Dato, el 8 de marzo de 1921. El primero fue ejecutado por un anarquista italiano, y los dos restantes por anarquistas locales. En 1934 habían estado detrás de las fuerzas de la Revolución de Asturias y sus mensajes incendiarios. Literalmente, estaban ampliamente distribuidos por la península desde la proclamación de la República en 1931, cuando estuvieron detrás de la quema de templos en España.

El epicentro del anarquismo en los albores del siglo XX era Barcelona. Ahí chocaban sindicalistas, las clases patronales y la actividad de la policía política de Severiano Martínez Anido para mantener a raya los atentados y asesinatos. Un ambiente de ebullición feminista también, cruzado por el secesionismo catalanista, que refleja la película La Sombra de la Ley (De la Torre, 2018), ambientada en 1921, que trata sobre el ambiente gansteril del enfrentamiento político-social.

El anarquismo entre fines del XIX y comienzos del siglo XX fue un hervidero de células y conspiraciones. Pero a fines de los años 30 los sindicalistas habían articulado las agrupaciones obreras y su presencia era pública. No organizaban partidos, sino agrupaciones culturales, para moralizar, concientizar y elevar según ellos el nivel del proletariado y del campesinado. Sus adherentes recibían diversas denominaciones: libertarios, anarcosindicalistas, sindicalistas, anarquistas, ácratas o confederales por su propuesta de organización.

En cuanto organización, la principal era la Federación Anarquista Ibérica (FAI), creada en 1927 en Valencia con elementos afines portugueses exiliados en París. La FAI estructuraba grupos de choque de hasta 10 miembros (“grupos de afinidad”) que en el nivel federal se conectaban con la sindical obrera, la Central Nacional de Trabajadores (CNT)[4], también con orgánica propia, y rival de la Unión General de Trabajadores (UGT), esta última dominada por los comunistas[5]. La CNT se creó en torno al Sindicato Solidaridad Obrera en 1910. Propiciaba la acción directa, la huelga permanente y el sabotaje. En 1919 adhirió al anarcosindicalismo oficialmente y, tras el viaje de Angel Pestaña a la URSS en 1922, se cortó la relación con los comunistas. Existió hasta 1939, cuando fue ilegalizada por Franco. Para los años 30 sectores del campesinado andaluz, aragonés y catalán estaban muy penetrados de las ideas de Kropotkin, Proudhon y Bakunin, y estas eran las ideas predominantes en su prensa. Las proposiciones fuertes se referían al (con)federalismo, el comunalismo y el internacionalismo. Al lado de estas figuraban el violento anticlericalismo, el sexo libre, la igualdad de hombres y mujeres, y el rechazo contra la autoridad. Cada comunidad debía regirse por el acuerdo de sus integrantes y compartir el fruto de su trabajo en una propiedad colectiva, ni privada ni estatal.

Los ideales del anarquismo están formalmente expuestos en su himno “Hijos del Pueblo” de Rafael Carratalá, de 1885:

Hijo del pueblo, te oprimen cadenas
y esa injusticia no puede seguir,
si tu existencia es un mundo de penas
antes que esclavo prefiere morir.

Esos burgueses, asaz egoístas,
que así desprecian la Humanidad,
serán barridos por los anarquistas
al fuerte grito de libertad.

Rojo pendón, no más sufrir,
la explotación ha de sucumbir.
Levántate, pueblo leal,
al grito de revolución social.
Vindicación no hay que pedir;
sólo la unión la podrá exigir.
Nuestro pavés no romperás.
Torpe burgués.
¡Atrás! ¡Atrás!

Los corazones obreros que laten

por nuestra causa, felices serán.
Si entusiasmados y unidos combaten,
de la victoria, la palma obtendrán.
Los proletarios a la burguesía
han de tratarla con altivez,
y combatirla también a porfía
por su malvada estupidez.

Rojo pendón, no más sufrir,
la explotación ha de sucumbir.
Levántate, pueblo leal,
al grito de revolución social.
Vindicación no hay que pedir;
sólo la unión la podrá exigir.
Nuestro pavés no romperás.
Torpe burgués.
¡Atrás! ¡Atrás!

La unión de los trabajadores, su conciencia autónoma frente a la burguesía, eran los requisitos de la revolución social donde es preferible morir que existir. La violencia es parte del mundo nuevo por surgir, dentro de la cual el fuego es el elemento depurador.

El nervio de su acción concientizadora estaba en los centros culturales llamados ateneos. Aunque este era un modelo antiguo, los anarquistas supieron adaptarlo a las condiciones de una propuesta educadora y moralizadora, que formara a la clase obrera en valores. Su discurso emancipador se multiplicó por la geografía de España; solo en Valencia había 32 entre 1931-1936 (contabilizados por Navarro, 2005). Algunos se definían como obreristas, confederales, sindicalistas, pero se insertan en un proyecto educativo de masas. Incluso los ateneos más "neutros", es decir, puramente culturales, concebían su acción contra la cultura oficial y los medios recreativos (cine y otros). En suma, como dice un autor, "los ateneos confederales y ácratas fueron también siempre, al mismo tiempo, instancias de socialización y formación de la propia militancia e incluso de cohesión social e ideológica de la propia familia libertaria: es decir, las funciones de tipo interno fueron tan o más importantes que las externas"[6].

Los ateneos, a veces con el adjetivo de libertarios, racionalistas, culturales o centro de estudios, eran más que una "tapadera" de la FAI, y se extendían al ámbito de la educación, la recreación y la formación cumpliendo varias funciones, entre ellas, la articulación del movimiento libertario. Sin la expansión del "ateneísmo" hubiera sido difícil su implantación como cultura política violenta, que se recreaba una y otra vez desde actividades de ocio, pasando por la educación hasta llegar a la coordinación de acciones militantes tales como exigir la salida de los presos políticos. Aunque ningún ateneo se autodenominó anarquista, sino cualquiera de las otras formas, era evidente que el grueso de su militancia se formaba en ellos. Entre 1931 y 1936 los ateneos se multiplicaron, en parte como estrategia para evitar la censura a los sindicatos, y también para formar militantes.

En el sector urbano, los anarquistas enfatizaron las reivindicaciones sociales y económicas y también el cooperativismo. Promovieron la autogestión y la idea de la huelga general como medio para obtener cambios. Una huelga profunda, prolongada, que derrumbara a los patrones y sus apoyos al sistema, conforme el anarquismo era una ideología trasnacional que recibía los influjos y desarrollos de sus pares italianos y convertía a España en uno de los países más identificados con él en el mundo. La lucha de clases como horizonte concreto de la revolución, antes la revolución como medio último para estos movimientos, que la guerra según proclamaba en sus revistas y diarios.

En 1931, con la proclamación de la República, se quemaron iglesias e instituciones católicas -como el Instituto Católico de las Artes e Industrias-, en

un ambiente general de anticlericalismo, donde el ministro de la Gobernación, Miguel Maura, comentó que “todos los conventos de España no valen las uñas de un republicano”. El respaldo moral fortaleció a los anarquistas, inaugurando un clima de violencia política que acompañó toda la existencia de la II República. Este clima no amainó, sino que fue el preludio de su crecimiento sostenido y articulaba a comunistas, anarquistas y republicanos antirreligiosos[7].

En las elecciones de febrero de 1936, el anarquismo llamó a no participar. Solidaridad Obrera había difundido el comunicado de los sindicatos de la madera de Barcelona, de trabajadores de Hospitalet de Llobregat, del Nacional de Transporte Marítimo y del Mercantil de Profesiones Liberales de Barcelona llamando a no votar, aconsejando “se lleve a efecto una campaña antipolítica y abstencionistas y, como consecuencia lógica y natural, demostrar a los trabajadores la ineficacia del voto…”. Más adelante concluía: “Ni la contención del fascismo, ni la libertad de los presos podrá lograrse de una manera positiva emitiendo el voto”[8]. La Ponencia Suplementaria del Quinto Punto del Orden del Día del Pleno de Regionales (acordado por el Norte, Aragón y Cataluña), titulado “Reorganización y Propaganda”, realizado en Madrid el 25 de enero de 1936, establecía la “negación razonada de los procedimientos parlamentarios y democráticos burgueses, por considerarlos impropios para la realización de nuestros objetivos” (punto 2°), exigiendo una amnistía para los “presos políticos y sociales”(punto 5°)[9].

De este modo, el horizonte pedagógico del anarquismo se nutría tanto de autovaloración dogmática y moralista como del plomo o la metralla para inducir a los cambios. La disciplina de clases exigía la inmediata supresión de los elementos discordantes, y en ese esquema fue abordado el 18 de julio de 1936, no como defensa de la República sino como acción de masas para la revolución.

El anarquismo se militariza. El 18 de julio de 1936

En pie el pueblo obrero, a la batalla

hay que derrocar a la reacción.

¡A las barricadas! ¡A las barricadas!

por el triunfo de la Confederación.

¡A las barricadas! ¡A las barricadas!

por el triunfo de la Confederación.

Marcha Triunfal. Himno A las Barricadas

(1933, adaptada de himno polaco de Swiecicki, 1883).

Para cuando se iniciara la Guerra Civil española, el anarquismo tenía una larga práctica terrorista. Sus mayores aprontes eran su violencia armada, adquirida sobre todo en Barcelona contra los guardaespaldas de la patronal y los agentes de la policía política del general Martínez Anido, y que se tradujeron, pese a su retórica anti guerra y anti ejércitos, en una rápida militarización. Como sostiene Julio Maldonado (2016), el anarcosindicalismo pasó de las calles al frente[10]. En efecto, los anarquistas nutrieron las columnas y milicias que surgieron en julio de 1936. Abad de Santillana, explicando el fenómeno, diría: “Nosotros habríamos sido antimilitaristas consecuentes toda la vida y enemigos irreductibles de la guerra”.

Pero también es cierto que el papel que desempeñaría en la tragedia española no era imprevisto. A pesar de ser criticados por su abstencionismo electoral, comunistas y anarquistas habían confraternizado en la quema de la Iglesia de San Luis. También en abril de 1936, comunistas y republicanos habían apoyado la huelga de la FAI que aglutinó al Frente Popular[11]. Ciertamente los cuadros del anarquismo eran, en ese momento, mucho mayores a los del Partido Comunista.

La guerra organizada

Es indudable que ese cambio se generó a partir de la movilización popular frente a la sublevación militar y civil contra la República. Fue la que, mediante “columnas”, encontró voluntarios por doquier en Andalucía, Valencia, Madrid y Barcelona para su militancia antifascista. En las zonas en que el alzamiento fracasó, la distribución de armas para las multitudes tuvo por receptores a los anarquistas y comunistas, ambos hasta ese momento marginales al republicanismo. Se diría que incluso el catalanismo se vió sobrepasado por estas fuerzas, que al calor del combate tomaron el control de los primeros meses no solo en lo militar sino en lo político, como fue en la expansión de las columnas sobre parte de Aragón, donde hicieron su propia revolución dentro de la guerra.

En Barcelona, la convocatoria de la FAI y CNT fue hecha para reunirse en el Paseo de Gracia: hasta allí arribaron 30.000 voluntarios que dieron origen a las columnas sobre Teruel y el frente de Aragón, amenazando seriamente a Zaragoza, y también a otras que desde Valencia fueron a reforzar Madrid. Solidaridad Obrera publicó el siguiente aviso:

¡A Zaragoza!

Inscripción para la columna confederal y anarquista Los Aguiluchos

Se está organizando una columna de compañeros que han de partir para el frente de Zaragoza y que dirigirá el camarada García Oliver.

Los compañeros que quieran inscribirse deben presentarse en el cuartel de Pedralbes.

Esta columna partirá para el frente de Caspe dentro de tres días, y los compañeros que se inscriban deben ir provistos de su propio fusil y municiones, una muda de ropa limpia, jabón, toalla, etc., etc.

Los grupos que tengan ametralladoras, pueden inscribirse en grupo.

J. García Oliver

(Del Comité Central de Milicias Antifascistas de Cataluña – Departamento de Guerra)

Barcelona, 18 de agosto de 1938[12].

El hervidero de Barcelona proporcionó varias columnas rumbo al sector aledaño aragonés. Una de estas columnas[13] fue la de Los Aguiluchos, que correspondían -como se ha dicho antes- a las juventudes anarquistas e incluía a numerosas mujeres entre sus filas. Hubo un periodo en que estas columnas fueron exclusivas del anarcosindicalismo, hasta que el gobierno de la Generalitat constituyó la columna Macia-Companys, en este caso afín a la ideología catalanista.

El anarquismo no perdió el tiempo. Estructuró de facto el Comité Central de Milicias, cuyo vocero sería Juan García Oliver, luego ministro. De este Comité dependía el Servicio de Patrullas, el Comité de Organización de la Guerra, el Comité Especial de Abastos, y el Comité de Formación de Milicias, las columnas expedicionarias, el acuartelamiento y armamento. Los anarquistas debieron ceder la creación de milicias a otras organizaciones como el POUM (troskistas) y el PSUC. A través de este el Comité Central controló el gobierno y organizó la vida y la represión, que fueron tan fundamentales en Cataluña.

Las columnas enviadas a Aragón, por otra parte, dependieron del Comité de Milicias Antifascistas de Cataluña, que dirigió el segundo semestre de 1936 la campaña militar. La marcha sobre Zaragoza se detuvo ante Huesca; de ahí hasta el final este frente no sería mayormente crítico para ninguno de los bandos, siendo retratado por George Orwell en Homenaje a Cataluña en su fase menos entusiasta: la de guerra de trincheras cuando llegó el invierno.

Dado este carácter popular, las figuras del anarquismo fueron espontáneos o líderes vinculados familiarmente a la causa. Entre los primeros destaca en Valencia Uribarry, un ex guardia civil (institución que normalmente apoyó la sublevación) que organizó a las milicias en la ciudad, luego participó de la frustrada toma de Ibiza y finalmente sus efectivos lucharon en los frentes del centro de España. Otra formación valenciana fue la Columna de Hierro. Por su parte, la columna alcarreña (Guadalajara) de Cipriano Mera aseguró Alcalá de Henares y Guadalajara, y la comunicación entre el mar y Madrid en el instante

inicial.

Un caso especial, incluso en las circunstancias extraordinarias de una guerra, fue “El campesino” Valentín González (1909-1983), que empezó su andadura a los 16 años con el asesinato de cuatro guardias civiles en Peñarroya mediante una bomba. Más tarde hizo el servicio militar y se enroló en la Legión, de la cual desertó para unirse a los guerrilleros tribales marroquíes. Fue amnistiado en 1926. En 1929 abandonó el anarquismo y se pasó al Partido Comunista. En la guerra González formó en el Quinto Regimiento, llegó a comandar la 10ª Brigada Mixta entre 1936 y 1937 y la 46ª División entre 1937 y 1938. Fue destituido por no querer afrontar el cruce del río Ebro en 1938. Abandonó Teruel ante los nacionales, y en la derrota realizó una fuga a Orán, Argelia. Más tarde se volvió contra el stalinismo, fue detenido, pero escapó de la URSS, luego apareció en Irán y décadas después, en Francia. Con la vuelta a la democracia adhirió al Partido Socialista Obrero Español. Su leyenda negra supera cualquier comentario, atribuyéndosele caracteres sanguinarios.

Buenaventura Durruti y Pérez Farías organizaron la más conocida de estas milicias anarcosindicalista: la Columna Durruti, que desde Cataluña fue a luchar al frente de Madrid y cuyo líder cayó ese mismo año, 1936. Sus efectivos fueron trasformados en la División 26[14]. Esta columna además fue decisiva en la colectivización forzada: sus métodos fueron tan brutales que el pueblo de Pina se alegró de su partida.

Los discípulos de Enrrico Malatesta (muerto en 1932), bajo liderazgo de Camillo Berneri[15], italiano, organizaron una unidad de elegante uniformología denominada de varias formas: el Batallón de la Muerte, Centuria Malatesta o Batallón de la Niebla (1937), que sucumbió casi en su totalidad en un combate en Santa Quiteria.

Ellas reflejaban bien el ambiente ideológico, correajes, guiños a la estética mexicana del “villismo” con sombreros anchos y correaje, monos de trabajo (verdes, azules), pañuelos y gorros rojinegros. Entre las unidades anarquistas o anarcosindicalistas se destacaban los milicianos de la FAI. Pero no eran las únicas: en Málaga actuaban los Patrulleros de la FAI y el Escuadrón Flores Arocha, organizado por el sobrino de un connotado bandolero anarquista.

Las milicianas tuvieron presencia constante en las columnas, acorde al ideario feminista que hizo suya la República en la primera fase del enfrentamiento. Pero,

al poco andar, contagiadas de enfermedades venéreas, fueron apartadas: una leyenda sostiene que Buenaventura Durruti fusiló a aquellas por las infecciones que trasmitían en la tropa[16].

En todo caso, la figuración femenina iba a acorde con la idea de la emancipación que promovían libertarios y comunistas y se refleja en numerosos carteles de propaganda, donde incluso al disparar desde una barricada se le coloca por encima de los hombres. Los anarquistas estaban contra Dios, el Estado y la autoridad patriarcal y esta no fue la excepción. El único ideal radical moderno del que carecieron fue el ambientalista.

La diversidad de columnas, su estructura espontánea, su simultáneo heroísmo, como su crueldad y criminalidad, fueron parejas a su visibilidad revolucionaria. Los anarquistas buscaron purificar a la sociedad mediante purgas, asesinatos y matanzas. La sangre era a las personas lo que el fuego a las iglesias. Pero al mismo tiempo luchaban contra la centralización, no solo por dogma contra el Estado, sino por una opción natural por la lucha de guerrillas, como se manifestó en uno de sus periódicos[17]. Esta opción era compartida por “El campesino” y por el teniente coronel Alberto Bayo, ambos formados en la Legión. Este último entrenaría en México a los castristas en su asalto en el poder, quedándose más tarde en Cuba (había nacido en la isla) y alcanzando el grado, único, de general.

El método de acción

Tanto las directrices militares como las políticas se divulgaban a través de su prensa:

“Si Solidaridad Obrera era el periódico referencia de la CNT, Tierra y Libertad era el decano de la prensa anarquista en España y portavoz de la Federación Anarquista Ibérica (FAI). Por las páginas de Tierra y Libertad escribieron los pensadores y militantes anarquistas más destacados de su historia: Anselmo Lorenzo, Fernando Tarrida de Mármol, Federico Urales (Juan Monteseny), Eliseo Reclus, Carlos Malato, Fermín Salvochea, Ricardo

Mella, etc. Durante la República, y con directores como Felipe Alaiz, Juan Manuel Molina, Jacinto Cimazo o Diego Abad de Santillán, alcanzó una tirada de 30.000 ejemplares, siendo record de cualquier organización política del momento. Su frecuencia de salida era semanal en 1936. Es evidente que lo que trasmitiese Tierra y Libertad en sus páginas iba a ser determinante para una parte nada desdeñable del movimiento libertario”[18].

Si el valor de los anarquistas les ganó un lugar en la defensa de la República, en la trastienda su crueldad fue simétrica (aunque impredecible también) en la represión política. El papel de los anarquistas fue prominente en los asesinatos políticos, organizados en las chekas[19]. Ahí partían los “paseos” que terminaban en ejecuciones, siendo al mismo tiempo centros de detención. Algunas estaban insertas en los ateneos libertarios. Javier Cervera (1996-1997), que estudió las casi 200 checas de Madrid, estableció que varias de ellas eran directamente controladas por anarquistas, como las checas de Narváez, Ateneo Libertario de Vallehermoso, Ferraz, Convento de la Iglesia del Carmen, Ateneo Libertario de Ventas, de la Estación Atocha, Cinema Europa, Ateneo Libertario de la Elipa y otras[20]. El Estado y sus fuerzas de seguridad tenían otras pocas, y el resto eran comunistas. En suma, si en la Revolución Rusa habían sido exclusivamente comunistas y estatales, en la Guerra Civil Española dependieron del gobierno, partidos políticos, sindicatos y milicias.

La participación anarquista en las checas en Madrid fue preminente en las 340 identificadas, más otras 50 que eran puntos de enlace, 22 cárceles oficiales y 25 lugares de muerte[21]. Lo mismo se puede decir de Barcelona. Se le atribuyen 5.000 víctimas al periodo entre 1936 y 1937 en que los anarquistas controlaron los llamados Centros de Detención. La lógica era clara:

“En él el asesinato era un fin en sí para imponer una Estado anarquista en Cataluña. Se asesinó a todas las personas que pudieran impedir que esto se llevara a cabo. Es el período con más víctimas. No existió ningún tipo de tortura. Los detenidos, después de pasar por los Centros de Detención —así le llamaban a las chekas—, eran fusilados en las paredes de los cementerios, en una carretera, en la calle, en un muro... cualquier sitio era bueno. Las patrullas de control —formadas por miembros de ERC, CNT, UGT y POUM— y los

anarcosindicalistas, con el beneplácito de la Generalitat de Cataluña, poseían listados de todas aquellas personas que debían ser asesinadas. Buenaventura Durruti dijo que para hacer triunfar la Revolución solo necesitaba una buena fosa común”[22].

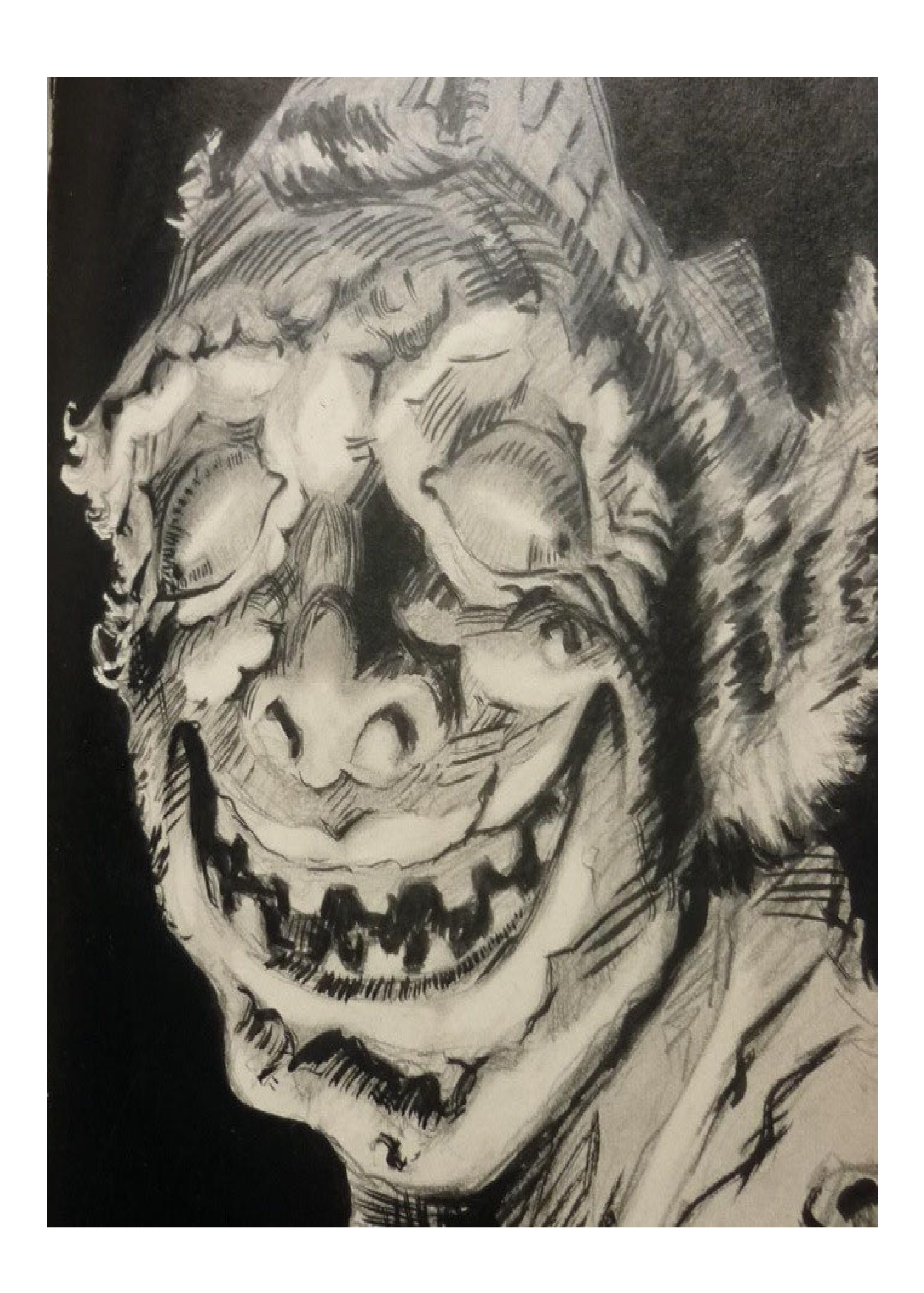
Las checas no eran invento republicano ni anarquista, sino comunista. Comparadas a las de la Revolución Rusa, no eran normalmente centros de asesinato, sino punto de partida para los viajes de los condenados. Aunque los primeros en denominarlos así fueron los derechistas y los diplomáticos estacionados en Madrid, entró como denominación común cuando los anarquistas condenaron la represión comunista en mayo de 1936 y popularizan el término[23]. Como escribe el británico Julius Ruiz, el terror era el complemento para asegurar la retaguardia, “no era extrínseco al esfuerzo bélico antifascista…”[24]. Y precisa un hecho aún más importante: “En términos estadísticos, la CNT–FAI prestó la mayor contribución a esta red del terror, de 67 centros, 23 (34%) eran de ellos, los comunistas tenían 13 (19%)”, y el resto se lo llevaban otros grupos y reparticiones[25].

No solo detenciones y ejecuciones eran parte de sus funciones, sino las expropiaciones. La fundición de oro y plata era parte activa de las tareas políticas de sus mandos[26]. Cuando Madrid estuvo en peligro, el comité local de la FAI “…envió seis camiones con 85 cajas de cuadros, doce cajas de porcelana y 300 kilógramos de plata y oro a Valencia”[27]. En esta ciudad el gobierno de hecho lo ejercía el Comité Central de Milicias Antifascistas, creado el 23 de julio de 1936, donde los anarquistas compartían el poder con el POUM (troskistas), la ERC (Esquerra Catalana), la UGT (comunistas) y la CNT. Cada grupo dispuso a su vez de mando descentralizado que creó las Patrullas de Control, las que se constituyeron en brazo ejecutor de asesinatos, secuestros y torturas. El 24 de julio de 1936 los anarquistas ejecutaron por su cuenta a los detenidos en la Cárcel Modelo para que no pasaran a un proceso judicial formal. Fueron disueltas recién en los hechos de mayo de 1937, solo para sus funciones ser heredadas y centralizadas por el Servicio de Informaciones Militar, el SIM[28].

La CNT y FAI se ocuparon especialmente de católicos y carlistas en los primeros meses de la Guerra Civil. “Algunos miembros de la FAI, a cambio de una cantidad de dinero, ofrecieron el paso a Francia de un grupo de 117 jóvenes que se estaban formando en Bellpuig de Les Avellanes para ser maristas”. Confiados,

se reunieron en Barcelona, pero fueron desembarcados y llevados a la checa de San Elías, donde fueron sistemáticamente ejecutados con ametralladoras en varias tandas, sin juicio alguno. Con algunos dirigentes y militantes de la Comunión Tradicionalista, de residencia en la ciudad condal, fueron especialmente despiadados[29]. Luego el eje de los anarquistas y los demás partidos serían los simpatizantes de los republicanos, parientes de eclesiásticos y militantes de partidos de derecha, nobleza, burgueses, falangistas y monárquicos. Una tercera fase, en cambio, se cebó contra troskistas y anarquistas por los comunistas y Esquerra Republicana.

¿Qué significó esto para las víctimas? En la legación rumana un grupo de asilados consumía sus días en espera de su liberación. Uno de ellos nos ofrece una impresión vívida de sus persecutores en el Madrid de 1937: el rostro de un miliciano de la UHP. Una imagen tenebrosa de los ejecutores.



“UHP”. Archivo Henry Helfant. Dibujo aguafuerte de Torres Martin, fechado el 04 de 1937 en Madrid. UHP era Uníos Hermanos Proletarios o Unión de Hermanos Proletarios, organización creada en 1934 por troskistas y anarquistas, y que finalmente se agregaron comunistas, y que se convirtió en una agrupación clasista.

Por otro lado, la mecánica del terror tomaba de la cultura popular y el cine gran parte de su estética. Tal como el “mono”, prenda habitual de los anarquistas, había sido tomado de las películas de Buster Keapon de los años 20 para simbolizar al obrero, estos imitaron técnicas gansteriles en el uso de vehículos y de armas rápidas para las ejecuciones en caminos o lugares aislados. Al parecer los anarquistas no solo tomaron afición por los “turismos” de gran rendimiento, sino que emplearon el dinero confiscado para comprar armas, reforzar su estructura organizativa y los propios centros de detención. Hollywood, el otro brazo del capitalismo, seguía inspirando a los hacedores del esfuerzo libertario[30].

La conversión de los ateneos durante la Guerra Civil en centros de tortura y detención fue solo una parte de sus múltiples tareas. Luego se reconvirtieron en sedes políticas y tomaron el liderazgo en los municipios o lugares donde estaban implantados:

“Al calor de la nueva situación revolucionaria y el vacío de poder consiguiente, estos centros acometieron tareas asociadas a la vida social y económica de sus respectivos barrios: aprovisionamiento de víveres, seguridad e investigación (localización de desafectos o requisa de armas), creación de comités de defensa, reclutamiento de voluntarios para las milicias confederales, incautación de fincas y bienes, etc.”[31].

La integración de los acrátas en la República en guerra significó su transformación en parte del Estado. Así, mientras el esfuerzo bélico los llevaba a la integración con los comunistas, en los hechos su huella se estatizó y empezó a ser domesticada. Pronto el movimiento anarquista empezaría a ser cuestionado en sus milicias, sus consejos regionales, y por supuesto en su teórica insumisión al poder, todo consumido por la nueva lucha antifascista.

La burocratización de su estructura queda además reflejada en la función del ateneo como peldaño de la militancia en base a su identificación con las Juventudes Libertarias (JJLL),

"En ocasiones, los ateneos se conciben, incluso en estos momentos, como el primer escalafón de la organización juvenil libertaria, con una función similar —actúa prácticamente como sinónimo— a la de la "agrupación"; en peldaños superiores se situarían las federaciones locales, comarcales y regionales de las JJLL, hasta llegar al Comité Peninsular de la FIJL. El afiliado recibía primero un carnet de miembro de un 'ateneo cultural' y después uno de afiliado de la FIJL. La pertenencia al ateneo era interpretada, por tanto, como una especie de paso previo para los afiliados todavía no concienciados"[32].

El ateneo pasó a ser parte de una estructura piramidal en cuya cumbre estaba el Pleno de Federaciones Locales y Comarcales, como en Levante (Valencia), o el Consejo Regional de Aragón.

El entusiasmo en el campo de batalla se plasmó en la Columna Durruti, que logró notoriedad justo cuando su líder fallecía prematuramente[33]. Reflejo de este papel, en el gobierno de Largo Caballero ingresaban en noviembre de 1936 cuatro ministros anarquistas a su gabinete: Federica Montseny, Juan Peiró, Juan López y Juan García Oliver. Montseny era el enlace entre el feminismo y el anarquismo, y pertenecía al grupo duro (los "pieles rojas") del anarquismo que insistía en la acción directa, inspirando a los seguidores de Durruti, Ascaso y García Oliver. Esta influencia la ejercía en los colectivos anarquistas y en la prensa, aprovechando que su padre era el director La Revista Blanca. Más tarde Montseny se arrepintió de su participación en el gabinete de ministros. Numerosas milicias anarquistas se constituirían en Aragón y en Andalucía, aunque estas últimas cederían ante el avance nacional. Sin embargo, el gabinete duró seis meses y se perdió en una estéril lucha de los anarquistas por entregar a la CNT atribuciones de conducción militar.

Un sector de Aragón fue de directa injerencia anarquista. "El 6 de octubre en Bujaraloz se formó el Consejo Regional de Defensa de Aragón, como una entidad de gobierno propia que organizó bajo los valores del anarcosindicalismo

en 450 colectividades rurales, en su mayor parte en manos de la CNT y un puñado bajo la UGT, donde se colectivizará la tierra y se abolirá el dinero y la propiedad. El consejo estará presidido por Joaquín Ascaso, primo de los famosos anarcosindicalistas que habían asesinado al cardenal Soldevila en 1923”[34]. Fiel a su historia familiar, el presidente del organismo haría de la persecución religiosa uno de sus sellos. “La realización de la revolución y la destrucción del ‘fascismo’ era prioritario para los anarquistas, antes que luchar en el frente. Una de sus consecuencias fue la represión revolucionaria que se cobró 3.915 asesinatos en Aragón, de los que 549 fueron sacerdotes y religiosos”[35]. El Consejo se hallaba instalado en el centro de militar de la Columna Durruti que partiría después a Madrid.

Más adelante, describe José Luis Orella, a propósito de una investigación[36] que subraya el asesinato del 88% de los eclesiásticos de la zona:

“La Iglesia tendrá en Barbastro uno de sus principales epicentros martiriales. A nivel regular el martirio de 51 claretianos, pero también de los 18 benedictinos de la Congregación de Solesmes del monasterio de El Pueyo, a 5 km de la ciudad, y los 10 escolapios del Colegio San Lorenzo. En el plano diocesano se sumarán los 13 canónigos de la catedral, 5 seminaristas y 114 sacerdotes de la diócesis. En cuanto al obispo de Barbastro Florentino Asensio Barroso, por su condición episcopal se le reservó un trato especial. La noche del 8 de agosto de 1936, un grupo formado por Santiago Ferrando, Héctor Martínez, Alfonso Gaya, Torrente el de la tienda de licores y otros milicianos fueron a la cárcel, lo ataron bien y Alfonso Gaya le cortó con su navaja los genitales, exclamando. ¡Qué buena ocasión para comer cojones de obispo! según quedó atestiguado en la Causa General (legajo 1409, expediente 1, folio 575)”[37].

Rojinegros contra rojos

En mayo de 1937 chocaron anarquistas y trotskistas en Cataluña. Llamados los Sucesos de Barcelona o Jornadas de Mayo, fueron una mini guerra civil en el frente catalán, dando cuenta de ejecuciones y enfrentamientos, los que sirvieron

para controlar a los anarquistas.

Aunque los anarquistas eran la mayoría en la composición del gobierno de la Generalitat con presencia de la CNT, los elementos comunistas y la escisión del tercio burgués en la gobernación empezaron a erosionar su poder. A ello ayudó la acometida comunista contra el POUM, parte de la lucha entre stalinistas y troskistas. El POUM, a través de su diario La Batalla, acusó a los rivales de contrarrevolucionarios el 4 de mayo de 1937, y el 11 de mayo se defendió de las acusaciones de "agentes provocadores" que le endilgaban los comunistas. El POUM y elementos anarquistas resistieron en la calle, pero el 7 de mayo de 1937 Claridad, órgano de la UGT, llamaba en su titular a condenar a "¡A muerte los traidores!".

Siendo Orwell parte de los contingentes del POUM, pudo narrar este enfrentamiento en Homenaje a Cataluña por la hegemonía. Los acontecimientos se precipitaron desde el 2 de mayo, cuando el gobierno republicano ordenó tomar el control primero del edificio de telefonía bajo dominio de la CNT-FAI. El consejero de la Generalitat Rodríguez Salas se apersonó con 200 guardias de asalto el 3 de mayo, cuando ya había algunas víctimas del día anterior. Desde ahí empezaron los enfrentamientos y asesinatos entre guardias de asalto de la República, tropas catalanistas, milicias anarquistas y comunistas. El POUM ofreció una alianza contra los comunistas, pero esta fue rechazada por los anarquistas, los que además atacaron los contingentes y vehículos policiales por elementos de la CNT y de la FAI, que tampoco actuaban al unísono. Finalmente, pese a la resistencia, anarquistas, comunistas y catalanistas se impusieron con 500 muertos y 1.000 heridos. Las fuerzas de Companys y los comunistas reorganizaron el gobierno de Cataluña. García Oliver actuó para frenar el choque de ambos bandos, y eso detuvo la movilización de las columnas ácratas sobre Barcelona, especialmente las columnas Ascasi y Durruti que se dieron la vuelta tras su inicial movimiento.

La otra y precedente víctima de la represión comunista serían los trotskistas, cuyas milicias son conminadas a disolverse, y se ejemplificaría en el secuestro y asesinato de Andrés Nin. Quien llevó a cabo la ejecución sería el Director de General de Seguridad, teniente coronel Ortega, aconsejado por el asesor soviético Orlov de la NKVD soviética, enviado por Stalin para exterminar a los trotskistas[38]. Las acusaciones se fundamentaban, nada menos, que en participar en una red a favor de Franco y los líderes del POUM cayeron en las manos inmisericordes del Tribunal de Espionaje y Alta Traición. Como dice Alcalá

(2020),

“Desde el principio de la lucha civil española, el POUM intervino en la misma al lado del Frente Popular, rivalizando en sus crímenes con los demás grupos subversivos. De nada sirvió al POUM esta cooperación prestada a la causa roja. La Policía del Frente Popular, al dictado de la GPU, se aprestó a estampar en un simple plano de Madrid, encontrado en poder del Arquitecto Javier Fernández Golfín (fusilado luego con otras víctimas en Barcelona), un texto apócrifo de escritura en tinta simpática, que fue revelado por la propia Policía y presentado como prueba de un pretendido acuerdo entre el POUM y el Mando nacional”[39].

Al poco tiempo se creó el Servicio de Información Militar (SIM), que tomó los métodos de la NKVD y fue dominado por los comunistas, y que además del espionaje, se dedicó a la depuración de los cuadros republicanos.

La victoria del gobierno permitió la depuración en Cataluña y Aragón, a su vez que Negrín centralizaba el poder político militar de una vez. El Consejo de Aragón creado por los anarquistas fue disuelto, estaría activo “hasta agosto de 1937 cuando el gobierno de Negrín lo mande eliminar por fuerzas comunistas, deteniendo a su presidente (Ascaso) por tráfico ilegal de joyas”[40]. Lo sustituyó el Frente Popular de Aragón, formado poco antes de abril del 37, con integrantes del Partido Izquierda Republicana, Socialista y Comunista que lo había mandado a constituir. El diario Consejo, anarquista, fue sustituido por el comunista El Día.

Ahora, el ejército era controlado por los comunistas, la disidencia tensionó el fin del conflicto, tanto desde anarquistas y trotskistas como republicanos de centroizquierda, que no veían con buenos ojos la resistencia a ultranza de los comunistas. De todas maneras, entre 1938 y 1939 la reorganización fue intensa: se expresó primero en la creación del Quinto Regimiento con asesores soviéticos, luego en la implementación de las Brigadas Mixtas, y finalmente en el nuevo ejército popular de la República. La nueva estructura se reveló en plenitud en la frustrada ofensiva del Ebro, cuando el ejército entre julio y noviembre de 1938, según declaró Manuel Azaña, era enteramente comunista, y se añade, con importante asesoría soviética[41], y que ya se había manifestado en el triunfo de Jarama ante los italianos en marzo de 1937, y en la ofensiva de

Brunete de julio de 1937.

Respecto de los anarquistas, en 1938 y hasta el final de la guerra, los sucesos de Barcelona desacoplaron la FAI de la CNT; se perdió el entusiasmo, bajas de por medio. El anarquismo perdió ante el comunismo, como antes le había sucedido en la guerra civil rusa[42]. Los comunistas aceleraron su discurso monolítico, culpándolos de desorden, indisciplina y ser cómplices de la contrarrevolución. La caída de Teruel, el derrumbe del frente aragonés quitó la zona con más presencia anarquista, desde mayo de 1938 en adelante la carrera republicana fue por alargar el desfonde interno, una crisis que ya anunciaba su fin. En lo político el panorama era el avance del estatismo. Se acabó la propiedad colectiva y los ideales anarquistas de autogestión pasaron al atril de los recuerdos. La CNT pactó con la UGT su aquiescencia respecto de los nuevos aires comunistas en marzo de 1938; ello, a juicio de Casanova (1985), era por lo demás el reconocimiento de lo poco factible que era la experiencia anarquista en el frente aragonés[43].

Entre el mito y la realidad

Los anarquistas habían declamado acerca de un estado social en que el Estado sería inexistente. Dotados de una pedagogía moralizante, habían realizado una intensa labor de difusión ideológica para adaptar grandes masas de trabajadores y campesinos a sus postulados. Habían proclamado la insumisión a la Iglesia, a la autoridad patriarcal y al Estado, pero en 1936 habían optado por organizarse y participar del gobierno de la república en guerra. Contrarios a las patrias, tuvieron apoyo internacional en los aportes de los italianos, aunque sin la magnitud de los comunistas y las Brigadas Internacionales. Aunque sus ideales no eran los mismos que los del republicanismo moderado (constitucionalismo, división de poderes y elecciones), habían convergido desde una lectura anticlerical en común y un modelo de economía dirigido, de guerra, que podía saltar fácilmente a la economía autogestionada. También se declararon anti fascistas, pese a que esta autodenominación era instrumental, ya que su violencia política era muy anterior al fascismo.

El predominio deliberativo de los consejos pronto hizo de los anarquistas

luchadores valientes, pero disfuncionales al proyecto del Ejército Popular de la República digitado por los comunistas y Moscú. La reforma del ejército les hizo innecesarios y las divisiones políticas -con fuego mutuo entre anarquistas, comunistas, trotskistas, la Generalitat catalana y el ejército regular republicano-favorecieron la ofensiva nacional en dos ocasiones al menos: mayo de 1937 y junio-julio de 1939[44].

Los anarquistas fueron suprimidos por los comunistas, a pesar de su implantación en los varios frentes de la Guerra Civil, en especial en Madrid, donde dejaron huella como agentes de muchos asesinatos, torturas y secuestros al igual que una leyenda romántica respecto de sus ideales, revivida en el cine en producciones como Tierra y Libertad (1995), basada en la obra ya citada de G. Orwell, cuando la España moderna vivía sus libertades y progresos en democracia[45]. También es el caso de Libertarias (1996, reestrenada en 2004), dirigida por Vicente Aranda, basada en la novela de Antonio Rabinad y cuya trama es la integración de una monja al colectivo Mujeres Libres a las que acompaña por el frente de Ebro en 1936. En esta película Miguel Bosé hace de secretario de Durruti.

Analizar la primera película remite a la perspectiva de anarquista y troskistas en la Guerra Civil española, con reminiscencia de la simpatía de Orwell hacia los anarquistas, que dijo que si el hubiera podido elegir habría elegido ese sector. El protagonista, David Carr, un comunista británico, viaja a apoyar la revolución en España; como le dice a otro viajero, “Voy hacia Barcelona, quizás vea algo de acción”. Era lógico, ya que Barcelona era el epicentro de la revolución de todos los colores posibles. Narrando la trayectoria de una columna del POUM se acerca a la experiencia anarquista en la organización militar de los sindicatos primero, mostrando en un video el anuncio de Los Aguiluchos que ya se ha transcrito, y luego su relación con el proceso de colectivización en el frente de Aragón. La escena donde todos votan para colectivizar la tierra es tributaria de la formación de la columna, donde se hace lo mismo para designar al jefe y tomar decisiones respecto de la lucha.

La otra escena relevante es el ataque a un pueblo y la salida de un grupo de soldados de una iglesia con rehenes. Aparecen ahí los del POUM defendiendo a los feligreses. La otra secuencia es la ejecución del sacerdote, basado en hechos reales, que dispara desde el tejado y ha violado el secreto de confesión, delatando a anarquistas que luego fueron asesinados[46]. Cualquiera diría que siendo los anarquistas y trotskistas anticlericales estarían ahí para “defender” a

los creyentes de verdad, pero en la realidad fueron enemigos a sangre y fuego de la libertad religiosa.

La película se aproxima a la verdad cuando pasa del frente aragonés a Barcelona, cuando Carr viaja por una herida. Ahí contempla la liquidación de los anarquistas en las jornadas de 1938, y luego la ejecución de los trotskistas, acusándoles de conspiradores de Franco. Ahí recién se dan cuenta que los comunistas son asesinos. El nuevo ejército suprime las columnas (y fortalece las brigadas mixtas, un concepto más eficaz), separa a las mujeres de la línea de combate y las relega a la retaguardia (cocina, secretarias o enfermería), finalmente las milicias, sus armas y su autonomía. Sus mandos son detenidos y luego ejecutados. La última fase de la Guerra Civil lleva el sello de la Guardia de Asalto republicana al servicio de la Generalitat y del Ejército Popular subordinado al Gobierno de Valencia. Militarización y uniformidad para la derrota.

Hay dos aspectos paradojales en esta fase. Primero, la participación activa de los anarquistas en el golpe de marzo de 1939, a través de Cipriano Mera, el único con mando militar efectivo en esa fase, el IV Cuerpo de Ejército, para contener a los comunistas y apoyar el levantamiento del coronel Segismundo Casado previo al colapso militar de la República[47]. 2.000 muertos jalonaron este preámbulo de la rendición al 13 de ese mes.

La segunda paradoja fue el papel de la dirigencia anarquista que huye de España y está reflejada en Tierra y Libertad en el escape de Carr. Pero la huida no es heroica ni austera. Junto con Casado, salen al exilio Eduardo Val y los miembros del Comité de Defensa de la CNT-FAI. Mientras algunos se esconden bajo nuevas identidades (Carmelo Iglesias, del tribunal revolucionario CNT-FAI de calle Ferraz, 16) o zarpan en buques; otros además lo hacen llevándose dineros y joyas de sus víctimas, como uno que vivió del rescate del dinero del Director de la Compañía Arrendataria de Tabacos a quien salvó la vida[48].

Lejos del romanticismo, los dirigentes anarquistas no fueron mejores que sus aliados comunistas y burgueses. Pero, sin embargo, décadas después, se pueden permitir cierta aureola cimentada en los escritos y testimonios de George Orwell, Diego Abad de Santillán y García Oliver, historiadores revisionistas como Julián Casanova (siempre en pugna con las acusaciones comunistas) y la revisión fondos archivísticos, incluso fuera de España para seguir su conducta en la Guerra Civil española. Temas anarquistas clásicos como la insumisión, el

feminismo y la libertad sexual, la utopía cooperativa y rural, la resistencia contra la sociedad moderna y capitalista, aparecen revisitados. Así en Tierra y Libertad la nieta del protagonista descubre cartas y notas diciendo que, pese a todo, a la revolución había que vivirla. Porque, agregamos nosotros, la promesa que al fascismo había que pararlo en España no se cumplió, y claro que no lo hizo, porque al fascismo lo pararon el capitalismo estadounidense y el imperialismo británico en esa hora siniestra en que el camarada Stalin pactó con Hitler.

En el plazo de nuestro relato, cuando la guerra madura, los comunistas fueron fortaleciéndose, transformando las milicias republicanas en el Ejército Popular. Por consecuencia, los anarquistas dejaron de ser un factor político de la alianza política y pasaron a subordinarse con las ordenes de Moscú. Empezaba el ocaso y derrota. Los nacionales estaban avanzando y no había refundación que pudiera contenerlos. Franco estaba por vencer. Ya en el exilio, como muchos altos dirigentes republicanos, Diego Abad de Santillán (1897-1983) repartía sus descargos desde Buenos Aires en su libro Por qué perdimos la guerra. Una contribución a la tragedia española (1940)[49]. No era un debate literario o teórico; era la consecuencia de “la Idea” y su poca practicidad en un ambiente real.

Bibliografía

Abad de Santillán, Diego (seudónimo), Por qué perdimos la guerra. Una contribución a la tragedia española, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1940.

Aguilera Povedano, Manuel, Compañeros y camaradas. Las luchas entre antifascistas en la Guerra Civil Española. Editorial Actas. Madrid, 2012. ISBN 978-84-9739-124-5 .

Alcalá, César, Chekas. Las prisiones republicanas, LibrosLibres, Madrid, 2020.

Avilés Farré, Juan. La daga y la dinamita. Los anarquistas y el nacimiento del terrorismo,

Barcelona, Tusquets Editores, 2013.

Bueno, José María. Uniformes militares de la Guerra Civil española, Madrid, ediciones Almena, 1997. (1ª edición, San Martín, Madrid, 1971).

Calvo Prat, David Manuel, “Francisco Ascaso y Los Solidarios: una acción continuada”, Aportes, N° 99, año XXXIV (1/2019), pp. 151-192, ISSN: 0213-5868, eISSN: 2386-4850.

Casanova, Julián, De la Calle al frente: el Anarcosindicalismo en España, Barcelona, Crítica, 2010.

Casanova, Julián coordinador, Cien años de anarquismo en España, Barcelona, Editorial Crítica, 2011.

Casanova, Julián, Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa 1936-1939,

Madrid, 1985.

Cervera Gil, Javier, “Violencia En El Madrid De La Guerra Civil: Los «Paseos» (Julio a Diciembre de 1936)”, Studia Historica. Historia Contemporánea, N° 13-14 1995-1996, pp. 67-68. ISSN: 0213-2087.

Cespedes, Jaime, “El discurso anarquista en dos documentales sobre la Segunda República y la Guerra Civil realizados durante la Transición”, Cahiers de Civilisation spagnole contemporaine, 2, 2015, https://journals.openedition.org/ccec/5606

Christie, Stuart, Nosotros los anarquistas. Un estudio de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) 1927-1937, Prensas Universitarias de Valencia, Colección Història. Valencia 2010.

De la Cierva, Ricardo, 1939. Agonía y Victoria. El Protocolo 277, Barcelona, Madrid, 1989.

Izquierdo Alvarez, Sara, “Las Checas del Madrid Republicano: un ejemplo de investigación interdisciplinaria”, Aportes, Año 27, Número 79, año XXVII, (2/2012), Madrid, pp. 77-92, ISSN: 0213-5868.

Garay Vera, Cristián, “Persecución religiosa en el antemural de la Guerra Civil en España”, Altar Mayor, N° 124, Madrid, 2008, pp. 1389-1424.

Manersa, Andreu, “Así murió Durruti”, El País, 10 de julio 1993, 10:00 hrs., https://elpais.com/diario/1993/07/11/espana/742341609_850215.html

Navarro Navarro, Javier, “El papel de los Ateneos en la cultura y la sociabilidad libertarias (1931-1939)”, Estudis, 2005, pp. 64-104.

Orella, José Luis, “Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista”, https://www.larazon.es/memoria-ehistoria/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

Plaza Aguado, Cristina, “El cine libertario de 1936 a 1939 (Una experiencia de socialización única)”, Libre Pensamiento, 2012, pp. 89-95. Disponible en: http://librepensamiento.org/wp-content/uploads/2014/05/LP-72.pdf

Romero García, Eladi, La Columna Durruti. 26 División del Ejército Popular de la República, Barcelona, Laertes, 2018.

Ruiz, Julius, El terror rojo, Booket Barcelona, 2013.

Taibo, Carlos, Anarquismo y Revolución en Rusia 1917-1921, Los Libros de la Catarata, 2017.

Tussell, Javier, Las elecciones del Frente Popular, Cuadernos para el Dialogo, Madrid, 1971, volumen 2.

Vadillo Muñoz, Julián, “´En pie contra el fascismo´, la prensa anarquista ante el golpe del 18 de julio de 1936”, El Argonauta español, 12. 2016, https://doi.org/10.4000/argonauta.2465. Disponible en: https://journals.openedition.org/argonauta/2465

Viñas, Angel, Las armas y el oro. Palancas de la guerra, mitos del Franquismo, Barcelona, Pasado Presente, 2013.

Volodarsky, Boris, El caso Orlov. Los servicios secretos soviéticos en la Guerra Civil de España, Barcelona, Crítica, 2013.

Zambrana, Juan, Els Llibertaris catalans a la Transició, una historia ignorada de CNT (1976-1979), Vilassar de Dalt, Icaria Editorial, 2019.

Películas

Tierra y Libertad (Land & Freedom). Gran Bretaña-España-Alemania-Italia. Dirección Ken Loach. Guion J. Allen, 1995. 129 minutos. (Ian Hart, Rossana Pastor, Iciar Biollani, Tom Gilroy).

Libertarias. España. Dirección Vicente Aranda. 1996. Reestrenada internacionalmente en 2004. Guion Vicente Aranda, José Luis Guarner, y Antonio Rabinad. 125 minutos. (Ana Belen, Victoria Abril, Ariadna Gil y otras).

La sombra de la ley. España-Francia. Dirección de Dani de la Torre. 2018. 126 minutos. (Luis Tobar, Michelle Jenner, Vicente Romero y otros).

---

1 Para tomar a un autor nada sospechoso de derechista, Angel Viñas, este sostiene que los anarquistas, a pesar del protagonismo inicial en la Guerra Civil española, no tenían "la estrategia adecuada para lidiar con un Ejército manejado con férrea disciplina por militares profesionales…". Las armas y el oro. Palancas de la guerra, mitos del Franquismo. Barcelona: Pasado Presente, 2013, p. 282; que los asesinatos de hombres de derecha y clérigos (cometidos por aquellos) ganaron la enemistad del gobierno británico pese a "las exacciones y alegrías revolucionarias", Idem. "¿Y qué decir de Cataluña, en donde libertarios y nacionalistas (catalanes) coincidieron en obstaculizar el montaje de una industria de guerra eficiente independiente del Gobierno de Valencia?", p. 283. Los sepultureros de la República fueron "del lado de Casado, de Buiza, de Besteiro, de un sector anarcosindicalista liderado por Cipriano Mera, incluso si se me apura de Azaña", p. 286. Al final, dice, terminaron los republicanos, como predijo Indalecio Prieto, "a golpes", ídem. Desde luego Viñas quiere descargar de culpa a los comunistas, como los anarquistas lo hacen también.

2 Véase el asesinato del Cardenal de Zaragoza, Juan Soldevilla Romero, en 1920, en Calvo Prat, David Manuel. "Francisco Ascaso y Los Solidarios: una acción continuada". Aportes, N° 99, año XXXIV (1/2019), pp. 151-192, ISSN: 0213-5868, eISSN: 2386-4850. En un testimonio tardío, 1977, uno de los integrantes del grupo -Juan García Oliver, luego ministro republicano- manifestó que la intención del grupo era asesinar primero al general Severiano Martínez

Anido (1862-1938), pero luego estaban dos prelados en el lugar, que también eran buen blanco, y se eligió a Zaragoza. Véase la historia político-criminal del anarquismo en Avilés Farré, Juan. La daga y la dinamita. Los anarquistas y el nacimiento del terrorismo. Barcelona: Tusquets Editores, 2013.

3 Casanova, Julián (coordinador). Cien años de anarquismo en España. Barcelona: Editorial Crítica, 2011.

4 La actual Confederación General del Trabajo (CGT) vuelta a existir en 1977 es una escisión de la histórica CNT, que formó con la FAI y Los Aguiluchos, las juventudes de la FAI. El papel de los anarquistas, en tono reivindicativo de este proceso en Juan Zambrana, Els Llibertaris catalans a la Transició, una historia ignorada de CNT (1976-1979), Vilassar de Dalt, Icaria Editorial, 2019.

5 Stuart Christie, Nosotros los anarquistas. Un estudio de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) 1927-1937, Prensas Universitarias de Valencia, Colección Història. Valencia 2010.

6 Navarro Navarro, Javier. El papel de los ateneos en la cultura y la sociabilidad libertarias (1931-1939). Madrid: Estudis, 2005, p. 71.

7 Garay Vera, Cristián. "Persecución religiosa en el antemural de la Guerra Civil en España". Altar Mayor, N° 124. Madrid: 2008, p. 1389-1424.

8 Solidaridad Obrera, Barcelona, 29-I-1936. En: Javier Tussell, Las elecciones del Frente Popular, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971, volumen 2, p. 365.

9 Solidaridad Obrera, Barcelona, 2-II-1936. En Javier Tussell, Las elecciones del Frente Popular, Cuadernos para el Diálogo, volumen 2, p. 367.

10 Casanova, Julián. De la calle al frente: el anarcosindicalismo en España. Barcelona: Crítica, 2010.

11 Ruiz, Julius. El terror rojo. Barcelona: Booket, 2013, p. 48-49.

12 Solidaridad Obrera, 18-VIII-1936.

13 La columna es una agrupación heterogénea de combatientes de distintas edades. Lo usaron indistintamente los nacionales y los republicanos. Es una versión moderna y democrática de la hueste medieval, que sigue un comandante. Entre las columnas nacionales destacó la del teniente coronel Sagardia.

14 Romero García, Eladi- La Columna Durruti. 26 División del Ejército Popular de la República. Barcelona: Laertes, 2018.

15 Fue asesinado por dos agentes alemanes al servicio de la Cheka del Portal del Angel número 24, donde también se ejecutó a varios connotados troskistas. Esto en el marco de la depuración stalinista en Cataluña.

16 Seguimos de José María Bueno el listado de unidades registradas en Uniformes militares de la Guerra Civil española. Madrid: Ediciones Almena, 1997, p. 93 y ss. (1ª edición, San Martín, Madrid, 1971).

17 Liberación, junio de 1936, p. 296. Citado por Julián Vadillo Muñoz, "´En pie contra el fascismo´, la prensa anarquista ante el golpe del 18 de julio de 1936", El Argonauta español, 12. 2016.

18 Vadillo Muñoz, Julián. "´En pie contra el fascismo´, la prensa anarquista ante el golpe del 18 de julio de 1936", El Argonauta español, 12. 2016, https://doi.org/10.4000/argonauta.2465. Disponible en: https://journals.openedition.org/argonauta/2465

19 "Las checas son un producto del proceso revolucionario iniciado en España desde atrás, un instrumento al servicio de la práctica del terror inseparable de dicho proceso que entra en una nueva fase con motivo del inicio de la Guerra Civil: eran centros con facultades para realizar detenciones, requisas y asesinatos", Sara Izquierdo Alvarez, "Las Checas del Madrid Republicano: un ejemplo de investigación interdisciplinaria", Aportes, Año 27, Número 79,2/ 2012, p. 78.

20 Cervera Gil, Javier. "Violencia En El Madrid De La Guerra Civil: Los

«Paseos» (Julio a Diciembre de 1936)”, Studia Historica. Historia Contemporánea, N° 13-14 1995-1996, p. 67-68.

21 Izquierdo Álvarez, Sara. “Las Checas del Madrid Republicano: un ejemplo de investigación interdisciplinaria”, Aportes, Año 27, Número 79, 2/2012, p. 84.

22 Alcalá, César. Chekas. Las prisiones republicanas. Madrid: Libros Libres, 2020, p. 102.

23 Ruiz, Julius. El terror rojo. P. 20.

24 Ruiz, Julius. El terror rojo, p. 21.

25 Ruiz, Julius. El terror rojo, p. 23.

26 Ruiz, Julius. El terror rojo, p. 153.

27 Ruiz, Julius. El terror rojo, p. 152.

28 Alcalá, César. Chekas. Las prisiones republicanas. P. 128-129.

29 Alcalá, César. Chekas. Las prisiones republicanas, p. 151.

30 Ruiz, Julius. El terror rojo, pp. 21 y 161-165

31 Navarro, Javier. "El papel de los ateneos en la cultura y la sociabilidad libertarias (1931-1939)", Estudis, 2005, p. 80.

32 Navarro, Javier. "El papel de los ateneos en la cultura y la sociabilidad libertarias (1931-1939)", Estudis, 2005, p. 94.

33 Se habría disparado accidentalmente un tiro. "El testimonio de quien fuera su chófer, Clemente Cuyás, contradice la versión oficial mantenida durante años de su muerte en combate en la defensa de Madrid, a los pocos meses de comenzar la guerra civil. Cuyás, de 78 años, asegura ahora que él y los otros siete testigos del accidente se juramentaron entonces para mantener el secreto y no desmerecer el mito de uno de los líderes más carismáticos de la CNT." Andreu Manersa, "Así murió Durruti", El País, 10 de julio 1993, 10:00 hrs., https://elpais.com/diario/1993/07/11/espana/742341609_850215.html

34 José Luis Orella, "Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista", https://www.larazon.es/memoria-e-historia/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

35 José Luis Orella, “Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista”, https://www.larazon.es/memoria-e-historia/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

36 “El padre José Beruete Murugarren, director del Museo de los Mártires Escolapios y el historiador Martín Ibarra, presidente de la Comisión Histórica de los Mártires de la diócesis de Barbastro Monzón han realizado un trabajo de investigación preciso donde aclaran el martirio sufrido a manos de los anarquistas, quienes tenían uno de sus principales centros militares en la villa oscense.” José Luis Orella, “Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista”, https://www.larazon.es/memoria-e-historia/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

37 José Luis Orella, “Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista”, La Razón, 20.01.2021. Disponible en: https://www.larazon.es/memoria-e-historia/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

38 Boris Volodarsky, experto ruso en inteligencia, ha documentado su influencia en El caso Orlov. Los servicios secretos soviéticos en la Guerra Civil de España. Barcelona: Crítica, 2013.

39 Alcalá, César. Chekas. Las prisiones republicanas. Madrid: LibrosLibres, 2020, p. 18.

40 Orella, José Luis. “Barbastro, el Gulag del Paraíso anarquista”, https://www.larazon.es/memoria-e-historia/20210120/gi5yuklqc5g6fgxpzeqep7madm.html

41 Henry, Chris. La batalla del Ebro. Barcelona: Osprey Publishing, 2011, p. 23.

42 Taibo, Carlos. Anarquismo y Revolución en Rusia 1917-1921. Los Libros de la Catarata, 2017.

43 Casanova, Julián. Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa 1936-1939. Madrid: Crítica, 1985.

44 Aguilera Povedano, Manuel. Compañeros y camaradas. Las luchas entre antifascistas en la Guerra Civil Española. Madrid: Editorial Actas, 2012. De la Cierva, Ricardo. 1939. Agonía y Victoria. El Protocolo 277 Barcelona, 1989.

45 Todo esto no es casual: los comités anarquistas tomaron control de las actividades del cine español, y su acción propagandista fue apagándose en 1938, cuando su narrativa fue desplazada por la oficialista, inspirada por los comunistas. Plaza Aguado, Cristina. “El cine libertario de 1936 a 1939 (Una experiencia de socialización única)”. Libre Pensamiento, 2012, p. 89-95. Disponible en: http://librepensamiento.org/wp-content/uploads/2014/05/LP-72.pdf

46 Cierto o no era una acusación tipo. La Superiora de María Reparadora se quejó, en su testimonio sobre la acción de las checas, que siempre se las motejaba de espías, lo que le parecía absurdo. A comienzos de 1931 también se hablaba de abusos sexuales y lujo inconmensurable en los recintos religiosos. Ruiz, Julius. El terror rojo. p. 160.

47 Ruiz, Julius. El terror rojo. p. 368.

48 Ruiz, Julius. El terror rojo. pp. 370-372. Y específicamente Mancebo, Francisco, p. 380.

49 En 1978 Abad de Santillán reincidía con su propuesta interpretativa en un documental. Céspedes, Jaime . “El discurso anarquista en dos documentales sobre la Segunda República y la Guerra Civil realizados durante la Transición”. Cahiers de Civilisation spagnole conemporaine, 2, 2015, https://journals.openedition.org/ccec/5606

CAPÍTULO 5

Utopía y anarquismo en Latinoamérica

*

Ángel Soto Gamboa

- Doctor en Historia, Universidad Complutense de Madrid

- Profesor Facultad Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de los Andes, Chile

Fracasos y utopías

En noviembre de 1830, Simón Bolívar envió una carta desde Barranquilla a su lugarteniente, el general Juan José Flores, dejando para la historia un crudo testimonio de las aprehensiones y dolores que tenía el libertador respecto de la América Latina recién independizada. Tras 20 años de lucha y ejerciendo el poder, Bolívar con pesar afirmaba que no había "sacado más que pocos resultados ciertos". Escribió:

"1º. La América es ingobernable para nosotros. 2º. El que sirve una revolución ara en el mar. 3º. La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4º. Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5º. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. 6º. Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos-primitivo, este sería el último período de la América"[1].

Para algunos, las palabras de quien fuera uno de los principales generales fundadores de la independencia resultaron proféticas de lo que sería el continente en sus más de 200 años de vida independiente. Sin entrar en ese debate, lo que sí es evidente es que se incubaba por entonces una cultura cívico-política tanto de quienes ejercían el poder político como de quienes eran gobernados. Debilidad institucional, caudillismo, populismo, eterna refundación a partir de asambleísmos, redacción de constituciones y un largo etcétera que le ha impedido a la región alcanzar el progreso y consolidar su democracia.

Un siglo y medio más tarde, otro venezolano, el célebre escritor Carlos Rangel, escribió en su libro Del buen salvaje al buen revolucionario (1976) una serie de argumentos que -siguiendo la reflexión de Bolívar- terminaban con el mito fundante de que en América Latina se encontraba el paraíso terrenal.

Efectivamente, con bastante depresión en su escritura, Rangel evidencia la falta de estabilidad de las formas de gobierno latinoamericanas, “salvo las fundadas en el caudillismo y la represión”. Una ausencia de contribuciones en las ciencias, las letras y las artes, que con “excepciones” “no son sino eso”. Concluye: “El no sentirse Latinoamérica indispensable, o ni siquiera demasiado necesaria, de manera que en momentos de depresión (o de sinceridad) llegamos a creer que si se llegara a hundir en el océano sin dejar rastro, el resto del mundo no sería más que marginalmente afectado”[2].

Frustración, tristeza, impotencia son quizás las reflexiones que se desprenden de la lectura de estos escritos, especialmente si consideramos -como señalamos más arriba- que desde el descubrimiento mismo del continente, Cristóbal Colón creyó llegar al paraíso terrenal “un lugar… adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina”[3]. Fue ese el origen de una utopía (o utopías) que nos hacen pensar en las palabras del escritor colombiano Gabriel García Márquez, para quien en Latinoamérica “la realidad supera la ficción”. Un lugar donde todo puede pasar y en el que experimentos, importación de ideas foráneas e ilusiones llevan a construir “paraíso terrenales” que como toda utopía se alejan de la realidad, construyen pasados que nunca fueron, presentes desconectados de toda realidad y futuros inciertos[4].

Lo anteriormente escrito no tiene nada de novedoso. En el 2008 recogimos estas ideas -ya entonces conocidas- en el libro editado con la periodista e historiadora Paula Schmidt, con quien junto a otros autores hablamos de Las frágiles democracias latinoamericanas. Concluíamos que la región ha sido paciente, “pero merece más”, y que “su destino será próspero solo si quienes poseen la responsabilidad de conducir su futuro tienen el ánimo y la valentía de promover cambios necesarios para robustecer el estado actual de sus democracias desviándolas de su presente fragilidad”[5]. Pero no por conocidas, las cosas son menos relevantes, se han solucionado o se deben dejar atrás.

Consecuencia de más de dos siglos de historia, la pregunta es casi obvia: “¿por qué a nuestras repúblicas -que casi de inmediato entraron en un período de caos y empobrecimiento- les va peor que a los vecinos norteamericanos de lo que en su momento fueron las Trece Colonias?”. Si consideramos el punto de partida de las independencias, es decir, entre 1776 y 1810, observamos grados de desarrollo más o menos similares. Por tanto, para responder dicha interrogante, los escritores Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa, en su Manual del perfecto idiota latinoamericano… y español, trazaron un

árbol genealógico que buscó dar una respuesta[6].

De regreso con Bolívar, dichos autores citan una carta que éste escribió en 1815, donde señaló:

"En tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y las virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina. Desgraciadamente, estas cualidades parecen estar muy distantes de nosotros, en el grado que se requiere; y por el contrario, estamos dominados de los vicios que se contraen bajo la dirección de una nación como la española, que sólo ha sobresalido en fiereza, ambición, venganza y codicia"[7].

Estas reflexiones iniciales debieran ser tomadas en consideración al momento de abordar -aunque sea someramente- el anarquismo latinoamericano. En él, de una u otra forma están presentes muchas de las ideas, ilusiones, esperanzas y fracasos antes descritos. Mientras que la utopía esta presente en su base. Curiosamente existen pocos estudios que lo hayan abordado. Para unos, la razón está en que la historiografía con etiquetas de "liberal-conservadora" lo ha descuidado por razones ideológicas. Otros afirman que el predominio de las ideas socialistas de alguna manera eclipsó al anarquismo. No es este el lugar para entrar en esta discusión. Sólo constatamos que efectivamente se ha escrito poco al respecto.

El objetivo de este capítulo es entregar una mirada descriptiva general a las ideas y movimiento anarquista que comienza a desarrollarse en Latinoamérica hacia mediados del siglo XIX, que encontró un momento clave a comienzos del XX para luego declinar hacia los años 30 y resurgir hacia los años 80 del siglo pasado, e incluso continuar hasta el presente.

Para hacerlo, nos basamos en pocos trabajos, pero principalmente en el clásico libro de Carlos M. Rama y Angel J. Cappelletti, titulado El anarquismo en América Latina, que incluye una selección de documentos, pero sobre todo un estudio preliminar considerado hasta ahora como la obra más importante sobre el tema y referente obligado al momento de abordar el tema[8].

Junto a él, tomamos la periodificación que hace Nelson Enrique Méndez en su artículo “Anarquismo en América Latina: consideraciones en torno a su historia, rasgos y perspectivas”, presentado en el Encuentro Internacional Anarquista realizado en Suiza en el 2012, donde trazó un claro desarrollo histórico en etapas desde su origen hasta 1990[9].

El estudio del historiador y uno de los fundadores del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) Luis Vitale, “Contribución a una historia del anarquismo en América Latina”, también nos resultó de gran utilidad. Además del relato que hace de algunos países, su mirada es útil para conocer “la influencia del anarquismo en el movimiento de trabajadores, estudiantil y cultural de América Latina (1900-1930)”. Vitale nos sirvió tanto como estudioso y como fuente, pues en su juventud militó en el anarquismo argentino y luego pasó al “materialismo histórico”, ya que en sus palabras “el anarquismo no me [le] daba una metodología y una interpretación adecuada de la historia ni de la política”[10].

A ellos se une Alfredo Gómez-Muller, con Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México, quien, siguiendo lo indicado más arriba, afirmó en su prefacio que fue escrito para “contribuir a derrumbar el muro del silencio” de la historia de los movimientos sociales, pero también “como un ensayo de crítica política, orientado hacia el presente de la década de los ochenta -presente que, a [su] juicio, perdura en sus rasgos más esenciales en esta primera década del nuevo siglo”[11]. Todos ellos, fueron seleccionados principalmente por su calidad investigativa, pero también por la sensibilidad y punto de vista que transmiten.

Finalmente, cabe mencionar el valioso estudio de José Julián Llaguno Thomas, “Las mujeres anarquistas la historiografía latinoamericana: entre la voz masculina y la organización”. En él no solo se entrega un balance bibliográfico del anarquismo latinoamericano, sino que recoge y nos permitió incorporar una dimensión fundamental referida al papel de la mujer y cómo ella jugó “un papel importante en la prensa y organización anarquista”. Un enfoque novedoso, de plena vigencia y que nos permitió visibilizar otro aspecto escasamente abordado de esta historia del anarquismo latinoamericano. Como él mismo cita, hay más bibliografía al respecto, pero en este capítulo nos bastó para dejar presentado el tema[12].

Ideas, personajes y etapas del anarquismo latinoamericano

El académico Angel J. Cappelletti, señaló que las ideas anarquistas llegaron a Latinoamérica a mediados del siglo XIX, donde fueron asumidas por algunos grupos organizados. Fue en las Antillas francesas donde se fundaron Secciones de la Internacional. Desde ahí comenzaron a difundirse las ideas de Proudhon y Bakunin hacia países como México, donde comienzan a surgir las primeras organizaciones obreras, campesinas y más tarde estudiantiles. Para los años 70 había presencia anarquista en Argentina y Uruguay, en que además de la clase obrera y sindicatos, se sumaron a su apoyo las sociedades de resistencia. En Chile y Perú, dichas ideas encontraron eco en las reivindicaciones que pedían los sectores obreros y fueron base para las ideas revolucionarias que siguieron. En tanto que en Ecuador, Panamá y Guatemala, si bien no lograron arraigo sindical, influyeron en las primeras organizaciones obreras que pasaron de ser sociedades de socorros mutuos a encarar la lucha de clases [13].

Afirma este autor: "El anarquismo tiene, pues, en América Latina una amplia historia, rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, en experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos, comunitarios, etc."[14]. No obstante, agrega, la ideología anarquista fue un producto importado. Que debió "adaptarse al nuevo medio y, al hacerlo, cambiar en mayor o menor medida"[15].

Luis Vitale complementa esta descripción, señalando que los personajes y libros que influyeron en el anarquismo latinoamericano de esos años estaban inspiradores en el socialismo utópico. Algunos de ellos fueron Charles Fourier (1772-1837) con su libro El nuevo mundo amoroso; Robert Owen (1771-1858), quien fundó la Comuna "Nueva Armonía" en Estados Unidos hacia el 1825; y Étienne Cabet (1788-1856), cuya obra Viaje a Icaria (1842) fue una de las más conocidas en la región[16].

Fourier recoge esa visión de las utopías que describimos al comienzo de este escrito. Creía en la sociedad perfecta a través de la transformación de la sociedad y el individuo diseñando un mundo sin explotación ni pobreza y justo. El escritor peruano Mario Vargas Llosa lo describe de la siguiente manera:

“No hay otro utopista, en la vasta tradición de inventores y visionarios de sociedades perfectas, que se esforzara tanto como Fourier en concebir un modelo de convivencia que permitiera coexistir sin represiones ni exclusiones todas las innumerables variedades de tipos y psicologías, sueños, deseos, manías y anomalías que caracterizan la fauna humana (…) La sociedad perfecta de Fourier debía irse erigiendo gradualmente y de manera voluntaria y pacífica odiaba la violencia por encima de todas las cosas, tal vez porque había visto de cerca y padecido en carne propia los estragos jacobinos del Terror en 1793 mediante la constitución progresiva de Falansterios que llamó, también, Falanges, Remolinos o Tribus, pequeñas unidades de trescientas a cuatrocientas familias (…) que reemplazarían a la familia como la institución básica de la organización social”[17].

Sin embargo, para Vitale fue Plotino Rhodakanaty (1828-1890), socialista y anarquista griego que participó en el movimiento campesino mexicano, quien “trató de adaptar el socialismo utópico a las especificidades de América Latina, considerando su religión y su enorme base campesina e indígena”. Algunas de sus obras fueron la edición de la Cartilla Socialista o sea Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier (1861); Neo-panteísmo, consideraciones sobre el hombre y la naturaleza (1854), El socialista y la Cartilla socialista. En esta última escribió:

“Nadie ha podido comprender hasta ahora la posibilidad de un pueblo sin gobierno (…) si atendemos a que sometidos a la férula tiránica, pero solapada de los gobiernos, no somos más felices que lo que podemos serlo positivamente en la anarquía bien entendida y sistematizada; si a la sombra fatídica de la autoridad gubernamental nos morimos de hambre legalmente bajo la salvaguardia de la ley, ¿no es mejor apelar a un orden más natural y libre? Ensayemos, y de la experiencia surgirá nuestra felicidad común. ¡Pueblos! no más gobierno”[18].

El anarquista italiano Giovanni Rossi influyó en Brasil hacia el 1890. Mientras que en Chile, Ramón Picarte (1830-1884) planteó crear un falansterio, es decir, un alojamiento colectivo en Chillán inspirado en Fourier. En Cuba, el

anarquismo ayudó a que en 1885 se creara el Círculo de Trabajadores de La Habana[19]. Agrega Vitale: "Los anarquistas cuestionaban la estrategia de poder político y estatal porque estaban en contra del poder y del Estado. Postulaban la sociedad sin clases y sin Estado. Estaban contra todo autoritarismo y combatían frontalmente a la Iglesia". Los marxistas, estaban de acuerdo en estos postulados. Sin embargo, señala este mismo autor:

"no podían ceder en lo fundamental: la necesidad de la lucha política de clase para derrocar precisamente a la clase enemiga. Los anarquistas no presentaban, en este punto, ninguna alternativa factible. Planteaban la sociedad sin clases pero no ofrecían ningún camino viable para alcanzarla, sólo la organización sindical y una eventual huelga general, que tampoco tenía una salida política clara"[20].

Esta sería una de las razones por las cuales anarquistas y marxistas se separaron en la Iª Internacional realizada en 1870, que influyó "no solo en el movimiento obrero europeo, sino también en las primeras organizaciones sindicales que se formaron en América Latina"[21].

El anarquismo no fue solamente una ideología asumida por los obreros y campesinos, especialmente provenientes desde sectores inmigrantes que se sintieron defraudados, pues al llegar al nuevo mundo llenos esperanza de una vida mejor, se dieron cuenta que no era fácil "hacerse la América". Para Cappelletti además influyó en su adopción de las ideas anarquistas el que dichos sectores vieron en las "oligarquías republicanas latinoamericanas" signos de "opresión" similares a los que habían vivido en las monarquías europeas[22].

Al momento de periodificar esta historia, nos quedamos con la propuesta que ofrece Nelson Méndez P., quien identifica cuatro momentos: "Los orígenes en el siglo XIX"; "La época de oro anacosindicalista", a comienzos del siglo XX; una "Travesía en el desierto" que comprende las décadas de 1930 y 1940; y "La ruta del retorno" a partir de los años 1990 en adelante[23].

En "los orígenes", es decir hacia los años 1870-1880, el anarquismo llegó de la mano de la inmigración europea que no solo trajo personas, sino que ideas y manifestaciones culturales. A modo de ejemplo, se observa que a la Argentina llegaron anarquistas que provenientes de España, Francia e Italia, quienes en

1879 fundaron El Descamisado, primer diario anarquista argentino[24]. Un título importante, ya que alude a la condición con que trabajan los obreros y que durante la época del peronismo volvió a ser usado, especialmente por Eva Perón[25].

En Chile, las ideas anarquistas llegaron desde España y Argentina. Una primera publicación fue El Oprimido en 1893, surgido de la mano del Partido Democrático. Sus propuestas tuvieron mayor penetración en regiones como Iquique y Valparaíso[26].

En el caso del Perú, las ideas socialistas utópicas, el marxismo y especialmente el anarquismo, se deben a tres figuras: Flora Tristán, José Carlos Mariátegui y Manuel González Prada, cuyas influencias organizaron sindicatos obreros y huelgas a comienzos del siglo XIX y comienzos del XX. Este último fue una importante figura nacional que, siendo inicialmente liberal (anticlerical), evolucionó al anarquismo en base a preocupaciones por la cuestión social, la lucha contra el poder del la Iglesia Católica y el conservadurismo hispanista[27].

En otros países como Ecuador, Colombia y Venezuela llegaron a través de libros que cayeron en manos de los sectores intelectuales, mientras que en la zona del Caribe fueron los españoles que trabajaban en las tabacaleras sus principales impulsores[28].

La realidad del nuevo mundo hizo que las ideas anarquistas tuviera que adaptarse. En tanto que los sectores pobres vieron en este movimiento un “igualitarismo colectivista” que comenzó a influir en las reivindicaciones sociales que pronto estallarían. Publicaciones en periódicos mexicanos, cubanos, brasileños, peruanos y argentinos, fueron nutriendo de un corpus de ideas que tuvo sus consecuencias pocos años después[29].

Cabe destacar en este período el documento titulado “Los hijos del Chaco”, primer documento publicado en Paraguay en que junto con luchar por la jornada de ocho horas, señalaron en su manifiesto:

“Somos comunistas-anarquistas y como tales nos proponemos propagar la completa emancipación del proletariado; a la vez que luchamos por abolir la inicua explotación del hombre por el hombre, ponemos todas nuestras fuerzas morales y materiales para hacer desaparecer todas las tiranías, para establecer la

verdadera libertad, igualdad y fraternidad entre las familias humanas… queremos que la propiedad individual sea transformada en libertad común para bien de todos, queremos abolir la propiedad individual porque es la causa primordial de todos los males que nos agobian, pues con ella se mantiene toda esta escoria de la humanidad, como son: gobierno, clero, abogados, militares, comerciantes y rentistas que viven como parásitos y para seguir disfrutando de sus rapiñas mantienen con nuestros productos ese numeroso ejército”[30].

La “época de oro” se inició a comienzos del siglo XX, una época de agitación y fuerte preocupación por la llamada “cuestión social”. El denominado “anarcosindicalismo” influyó en sectores artesanales, obreros urbanos, zonas mineras, campesinos y algunos pueblos originarios. Al tiempo que participaron en la organización de barrios populares y conventillos en Argentina, Chile, México, Panamá y Brasil[31].

Nelson Méndez afirma que en esos años iniciales del siglo XX además encontraron eco no solo en los movimientos de obreros y campesinos, sino también en “cooperativas autogestionadas, fondos solidarios de socorro mutuo, escuelas libres de la tutela eclesiástica o estatal, experimentos de vida en comunidad, emprendimientos editoriales sin fines de lucro, [y] proyectos autónomos de creación/difusión cultural”[32]. Además, un importante número de artistas e intelectuales se vieron atraídos por el anarquismo al ver en él una posibilidad de romper con el “conservadurismo”[33].

En coincidencia con lo señalado por Cappelleti, la propaganda en periódicos y la difusión que dieron poetas y escritores -muchos de ellos figuras nacionales- ayudó a una amplia propagación de las ideas anarquistas. Sin embargo, “los intelectuales anarquistas nunca desempeñaron el papel de élite o vanguardia revolucionaria y nunca tuvieron nada que ver con la universidad y con la cultura oficial”[34].

Fueron años marcados por la conmemoración de los Centenarios de las Independencias hacia el 1910 y el impacto de la revolución Rusa en 1917. En Chile, en 1912 Luis Emilio Recabarren (1876-1924) fundó el Partido Obrero Socialista, del que fue presidente hasta 1915. Luego, entre 1917 y 1921 dirigió la Federación Obrera de Chile (FOCH), importante organización multisindical, y en 1922 colaboró en la fundación del Partido Comunista de Chile. Es mismo año

viajó a Moscú, donde participó como el único delegado chileno en el Congreso de los Sindicatos realizado en 1923[35].

En Perú, Víctor Haya de la Torre dirigió la creación de universidades populares hacia el 1920. En Brasil, el Partido Comunista nació en 1921 al separarse del anarquismo, en tanto que en México renació el movimiento obrero. En relación a esto último, Cappelletti cita al novelista Jack London, quien escribió un manifiesto que apareció en la prensa socialista de EE.UU. dirigido a los "queridos y valientes camaradas de la Revolución Mexicana", en que les dijo:

"Nosotros, socialistas, anarquistas, vagabundos, bandoleros, delincuentes e indeseables ciudadanos de Estados Unidos… apoyamos totalmente su esfuerzo por erradicar la esclavitud y derrocar la aristocracia en México. Ustedes se han dado cuenta de que no somos respetados, pero tampoco ustedes lo son. Mas ningún revolucionario puede ser respetado en esta era del reino de la propiedad. Todos los adjetivos con que ustedes son difamados también a nosotros se nos imputan, pero cuando los corruptos y los avaros nos difaman, nosotros los hombres honestos, patriotas, valientes y mártires, no podemos esperar otra cosa que ser llamados 'fuera de la ley'… ¡Seámoslo! Ya que me agradaría enormemente constatar que hubiera más individuos 'fuera de la ley' del tipo de los que valientemente capturaron Mexicali… Me declaro yo también 'fuera de la ley' y revolucionario"[36].

El manifiesto del Partido Liberal Mexicano reconoció la propiedad privada como raíz de toda la injusticia social, por tanto buscó abolir ese principio, que "significa el aniquilamiento de todas las instituciones políticas, económicas, sociales, religiosas y morales que componen el ambiente dentro del cual se asfixian la libre iniciativa y la libre asociación de los seres humanos". Sin ese principio no tienen razón de ser el gobierno, necesario para tener sujetos a los desheredados en sus rebeliones contra los ricos, ni la Iglesia, que busca el mismo fin predicando la humildad y la sumisión y prometiendo a los pobres una recompensa después de la muerte.

"Capital, autoridad, clero: he ahí la trinidad sombría que hace de esta bella tierra

un paraíso para los que han logrado acaparar en sus garras, por la astucia, la violencia y el crimen, el producto del sudor, de la sangre, de las lágrimas y del sacrificio de miles de generaciones de trabajadores, y un infierno para los que con sus brazos y su inteligencia trabajan la tierra, mueven la maquinaria, edifican las casas, transportan los productos, quedando de esta manera dividida la humanidad en dos clases sociales de intereses diametralmente opuestos: la clase capitalista y la clase trabajadora; la clase que posee la tierra, la maquinaria de producción y los medios de transportación de las riquezas, y la clase que no cuenta más que con sus brazos y su inteligencia para proporcionarse el sustento”[37].

Es en esos años, como veremos más adelante, cuando además de los actores ya mencionados, las mujeres comienzan a tener un papel fundamental como protagonistas en el movimiento anarquista.

A pesar de un origen ideológico común, el anarquismo presentó diferencias entre cada uno de los países. En Argentina se caracterizó por un radicalismo casi extremista, mientras que en Uruguay fue pacífico y estuvo muy arraigado en las mutuales de artesanos y obreros. En México fue opositor al gobierno de Porfirio Díaz, pero apoyó con los “batallones rojos” a Venustiano Carranza en contra de “Pancho” Villa y Emiliano Zapata. En Brasil se desarrolló “al margen del Estado”. Mientras que -dice Cappelletti- entre 1918 y 1923 puede hablarse del “anarco bolchevismo”, ya que en los cuatro países mencionados, los anarquistas se declararon partidarios de Lenin tras la revolución rusa de 1917, diferenciándose de los seguidores de Stalin, quienes no se autoidentificaban como anarquistas[38].

La llamada “travesía en el desierto” vino en los años 1930 y 1940. La explicación sigue a Cappelletti, para quien la decadencia del anarquismo latinoamericano se atribuye a tres causas: 1) Los golpes de Estado que se producen en la Argentina de José Félix Uriburu, el Brasil de Getulio Vargas, la Cuba de Fulgencio Batista y el Uruguay de Gabriel Terra. Todos caracterizados por reprimir al movimiento obrero, a los grupos de izquierda y especialmente a los anarquistas. 2) La fundación de los partidos comunistas en Latinoamérica, muchos de ellos bolcheviques, momento en que varios anarquistas se enrolan en sus filas. 3) La aparición de corrientes nacionalistas-populistas como el APRA en Perú, el PRI en México, el Peronismo en Argentina, Acción Democrática en

Venezuela, el Battlismo en Uruguay, el Ibañismo en Chile o el MNR en Bolivia, quienes en su mayoría se presentaron como pro-Estado y menos subversivos que el anarquismo[39]. Escribe al respecto:

"La particular situación de dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos frente al imperialismo europeo y, sobre todo, norteamericano, deriva la lucha de clases hacia las luchas de 'liberación nacional'. Los trabajadores visualizan la explotación de que son objeto como imposición de potencias extranjeras. La burguesía (nacional y extranjera), vinculada a ciertos sectores del ejército y de la iglesia católica, los convence de que el enemigo no es ya el Capital y el Estado sino sólo el Capital y el Estado extranjero. Esta convicción… es, en realidad, la causa principal de la decadencia del anarquismo"[40].

Entre los años 1930 y 1990 -dice Méndez- no es que el anarquismo se haya extinguido, pero tendió a desaparecer, al punto que si siquiera la oleada inmigratoria proveniente desde la España en guerra civil pudo fortalecer. Se hicieron intentos, como la creación de la Comisión Continental de Relaciones Anarquistas en los años 50 y la 1ª Conferencia Anarquista Americana realizada en Montevideo en 1957. Sin embargo, las ideas marxistas triunfantes tras revolución cubana en 1959 afianzaron sus propuestas por sobre el anarquismo. Para Méndez -quien, como se dijo, presenta el trabajo que hemos citado en extenso en el Encuentro Internacional Anarquista realizado en Suiza en el 2012-, a partir de ese momento hasta los años 80 "casi todo el debate de la izquierda se daba entre variantes leninistas, que ostentaban su perfil autoritario como insignia revolucionaria de estirpe, mientras muy poco se comprendía o atendía a lo que pudiese venir del anarquismo, que en el mejor de los casos se diluía entre lo digerible para el llamado marxismo crítico"[41].

Opinión distinta es la que tiene Vitale, para quien cuando muchos en la izquierda pensaban que el anarquismo había desaparecido, el "68" francés "puso de nuevo en debate algunos de los postulados del anarquismo". Avanzando en el tiempo, especialmente como reacción a la economía "neoliberal" o "neoconservadora" -como define Vitale a la economía de mercado-, "se alzan franjas de los Movimientos Sociales (sindicatos alternativos, ecologistas, Pueblos Originarios,

feministas autónomas, estudiantes y un sector de la juventud exigiendo nuevos espacios para encontrarle un sentido a la vida"[42].

Sin embargo, agrega este historiador, a diferencia del anarquismo de principios del siglo XX,

"que preconizaba erróneas y cuasi-ingenuas tácticas para derrocar al estado burgués por la vía de la huelga general indefinida, sino de caminar todos los días construyendo la utopía realizable, es decir, en pos de los objetivos estratégicos del anarquismo prístino, que nunca fueron tan diferentes a los de Marx: la eliminación definitiva del estado opresor y la instauración del comunismo integral en una sociedad sin clases. Este florecer de la Utopía -que no es una meta definitiva por realizar sino un camino a recorrer todos los días, como dijera Mario Benedetti- no es casual; responde a los anhelos de una juventud hastiada del pensamiento unidimensional del que hablara Herbert Marcuse hace casi medio siglo y de la chatura cultural del capitalismo neoliberal. A esa nueva generación ya no le resultan suficientes los abstractos programas para derrocar a la clase dominante sino que también quiere saber por qué tipo de Sociedad Alternativa va a entregar sus mejores voluntades"[43].

La cuarta etapa, denominada "La ruta del retorno", se inicia en 1990 tras la caída del muro de Berlín y del régimen soviético, que dejó momentáneamente huérfanos de ideas y referentes a la izquierda marxista. En tanto que un sector del socialismo se venía renovando desde fines de los 70 y fundamentalmente en los 80, dejando de lado la lucha armada, asumiendo la democracia en materia política y la economía de mercado en lo económico. Esta situación, según Méndez, hizo que los socialistas "conversos" -también conocidos como "renovados"- se sumaran a la "democracia burguesa" y "emprendiesen un camino que en adelante les daría muchos réditos en cuanto a escalar posiciones de poder, que han ejercido con pulcro apego a los intereses del Estado y el Capital"[44]. Esta situación le habría permitido al anarquismo comenzar a tener una "audiencia que hacía tiempo les era desconocida". El descontento respecto de la actitud asumida por los "socialistas renovados" les permitió reactivar las luchas sociales y organizarse para intentar superar el fallido "modelo leninista" y el "neoliberalismo" imperante.

Esta crítica a la renovación del socialismo ha sido constante desde fines de los 90, endosándole una parte de la responsabilidad en las frustraciones y expectativas insatisfechas que se generaron tras el término de las dictaduras. “Entreguismo” al poder, “acomodo”, son algunas de las acusaciones que se le hacen y que estuvieron especialmente presentes cuando hacia fines de los 90 irrumpió el denominado “socialismo del siglo XXI”, inspirado por el sociólogo alemán Heinz Dieterich Steffan quien se desempeñó como asesor de Hugo Chávez y es académico de la Universidad Metropolitana de México. El propio Dieterich afirmó: “El Socialismo del Siglo XXI fue un paradigma científico en status nascendi, cuando yo se lo presenté a Hugo Chávez en 1999. Él adoptó el concepto porque le dio una identidad socio-económica-política fundadora al pensamiento bolivariano que, como es obvio, era esencialmente histórico”[45].

Para Méndez, “el descubrimiento que distintos actores sociales, en contexto diferentes”, permitieron que las ideas del anarquismo fueran cobrando fuerza en momentos que la izquierda marxista “se estaba debilitando”. Lo que significó además que, a partir de ese momento,

“un ascendente número de activistas, de jóvenes con preguntas e inquietudes, de mujeres, de indígenas, de estudiantes, de trabajadores, de personas con curiosidad intelectual, se acercan al ideal anarquista con un interés que solo tiene precedentes en el que despertó por estas tierras a comienzos del siglo XX”[46].

De esta forma fue reapareciendo la “militancia anarquista”, cuyos símbolos en diversos ámbitos culturales, políticos y económicos encontraron en la “lucha social” su objetivo principal. El propio Méndez afirmó que el “Encuentro Libertario” realizado en Caracas en el 2006, recuperó el espíritu de aquella otra reunión celebrada en Montevideo en 1957[47].

Mujeres y anarquismo en Latinoamérica a comienzos del siglo XX

Desde fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, las mujeres tuvieron un papel destacado en la prensa y la organización anarquista, aunque con distintos rumbos según los casos. Así lo plantea José Julián Llaguno, para quien si bien el anarquismo se asocia prioritariamente al movimiento obrero, además de las organizaciones intelectuales y profesionales, también tuvo importantes exponentes femeninas[48].

Luis Vitale reafirma esta idea al señalar que el anarquismo defendió tempranamente los derechos de la mujer. Y si bien Proudhon habría tenido una postura más bien tradicional en este tema, fue Bakunin quien asumió "una actitud decidida a favor de la emancipación de la mujer". Impulsaron los derechos igualitarios en materia laboral y el derecho a ejercer el "amor libre", pero "por sus principios de no intervención en política fueron reacios a las campañas por el derecho al sufragio femenino"[49].

Llaguno explica que dentro del contexto de la "cuestión social", las mujeres sufrían una "doble explotación económica", debido tanto a las labores domésticas como a la necesidad de trabajar en un "mercado segmentado, desigual y con enormes barreras para su incorporación efectiva", razón por la cual se incorporaron a la causa anarquista, a pesar que fueron "utilizadas más como un símbolo, una musa para probar la justicia de la prédica libertaria"[50]. Sin caer en utopías, no era una cuestión de reivindicar únicamente lo político-económico, sino que también tenía un fuerte contenido social/cultural, como era cambiar las relaciones dentro de la propia familia y la sociedad.

Efectivamente, un tema recurrente fue el "amor libre", entendido como el deseo de "unión espontánea y temporal de las parejas, a partir de la corresponsabilidad, la convivencia y el acuerdo mutuo". Una forma de convivencia, "opuesta a toda reglamentación jurídica, eclesiástica y moral", en el que también se incluye el tema del control de la natalidad, organizando "huelgas de vientres" que buscaban "restringir los partos" y cuyas demandas utilizaron la "prensa anarquista" como principal fuente de difusión[51].

Una crítica a lo que se denominó "reglamentación burguesa de la convivencia a través del matrimonio", en el que dicha prensa identifica a la mujer "como la principal víctima del matrimonio", reclamándose "que su cuerpo queda anclado a una reglamentación -jurídica o eclesial-, así como a un conjunto de roles dados como: el cuido, la procreación, la educación de los (as) hijos y el marido", razón por la cual "la escogencia de la pareja, fuera de toda tutela parecía ser uno de los

pilares de la emancipación femenina”[52].

Consideración final

A lo largo de estas páginas y basados exclusivamente en una literatura cercana a las ideas anarquistas que nos sirvió no solamente como referencia, sino que de fuentes, intentamos hacer un recorrido histórico por Latinoamérica. Para varios existe un extraño “muro del silencio” en materia de investigación histórica sobre el anarquismo, cuyas obras aquí citadas buscan aportan la forma de “derribarlo”.

Más allá de los sesgos propios de todo investigador -incluso de quien escribe estas páginas- que le pregunta al pasado desde su presente con el objetivo de entender su sociedad, sus trabajos dan cuenta de manera clara del anarquismo en Latinoamérica. A partir de una mirada crítica, nos parecieron que describían seriamente una realidad en base a fuentes sólidas. Si son acordes con determinados principios o si entran en disputa con otras investigaciones historiográficas, es tarea de otro estudio. Por ahora solo concluyamos que las ideas anarquistas son concordantes con la idea de utopía que ha estado presente desde el momento mismo del descubrimiento de América, y que las distintas coyunturas a lo largo de los siglos, especialmente en los 200 años de republicas independientes han tratado de construir, reconstruir, fundar y refundar, una y otra vez.

Desde el “buen salvaje al buen revolucionario”, parafraseando el libro de Carlos Rangel, la utopía sigue presente en la actualidad latinoamericana. Anarquías post independencia que permitieron el caudillismo y las dictaduras en el siglo XIX. Fragilidad democrática y las revoluciones del siglo XX, son más ejemplos de aquello: México 1910, Bolivia 1952, Cuba 1959, Centroamérica en los años 70 y 80, el Movimiento Zapatista de los 90, el socialismo del siglo XXI (que no es más que el viejo discurso de los 50 y 60) hasta el “asambleísmo” del presente[53].

En el libro Utopía, escrito por Tomás Moro en 1516, su personaje Rafael Hitlodeo -compañero de Américo Vespucio en tres de sus cuatro viajes- describió que en las nuevas tierras descubiertas hay muchas instituciones “poco razonables”, sin embargo, hay otras que podrían tomarse como ejemplo “para

corregir los abusos que se producen en nuestras ciudades, naciones y reinos”[54].

¿A qué se refería? A que vivían según la naturaleza y todas las cosas eran en común. Sin propiedad privada, sin riquezas, sin autoridades y en donde cada uno “es amo de sí mismo”. Dice Utopía: “Por esto estoy persuadido de que el único medio de distribuir equitativamente los bienes y de asegurar la felicidad humana es la abolición de la propiedad”[55]. Idea que la historia se ha encargado de demostrar como errónea, pues la propiedad privada esta en la base del progreso[56].

Los siglos XIX y XX han sido de utopías para Latinoamérica. La idea que es posible diseñar una sociedad perfecta o que se podía encontrar en algún lugar del mundo ha estado presente… y -como vemos- sigue vigente. Sin embargo, no hay duda -siguiendo a Mario Vargas Llosa, que bien conoce el continente- que la utopía es “la negación de la democracia o, mejor dicho, la democracia es la negación de la utopía”.

“La democracia es lo posible, lo imperfecto, parte del supuesto de que la sociedad perfecta no existe ni va a existir nunca, que la sociedad sólo puede ser perfectible y que esa mejora sólo será una realidad si se encara simultáneamente en muchos ámbitos. Creo -dice Vargas Llosa- que eso es lo que ha traído los mayores progresos en política. Pero creo también que eso es absolutamente insuficiente para los deseos, los apetitos, las ambiciones, los sueños de los seres humanos. Quieren buscar la perfección. Entonces yo creo que hay que buscar la perfección en otros ámbitos. Hay que buscar la perfección en la creación, en la vocación, en el amor, en el placer. Pero todo eso en el campo individual. No colectivo, no tratar de traer la felicidad a toda la sociedad. El paraíso no es igual para todos”[57].

Es la crítica a la fatal arrogancia de la planificación central que denunció Friedrich Hayek (1899-1992), quien en su libro Camino de Servidumbre, capítulo II, titulado precisamente “La gran utopía”, citando a F. Hölderlin escribe que “lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es precisamente que el hombre ha intentado hacer de él su paraíso”[58].

Agrega Hayek, quien en 1974 obtuvo el Premio Nobel de Economía:

"Rara vez se recuerda ahora que el socialismo fue, en sus comienzos, francamente autoritario. Los escritores franceses que construyeron los fundamentos del socialismo moderno sabían, sin lugar a dudas, que sus ideas sólo podían llevarse a la práctica mediante un fuerte Gobierno dictatorial. Para ellos el socialismo significaba un intento de 'terminar la revolución' con una reorganización deliberada de la sociedad sobre líneas jerárquicas y la imposición de un 'poder espiritual' coercitivo"[59].

Por tanto, concluye, "sólo bajo la influencia de las fuertes corrientes democráticas que precedieron a la revolución de 1848 inició el socialismo su alianza con las fuerzas de la libertad. Pero el nuevo 'socialismo democrático' tuvo que vivir mucho tiempo bajo las sospechas levantadas por sus antecesores"[60]. En síntesis, anarquía, socialismo, revolución, asambleísmo y utopía, son palabras que -al igual que conservadurismo, liberalismo, democracia, dictadura, caudillos, abusos y pobreza- están grabadas a fuego en la que "es" la historia conceptual de Latinoamérica.

Bibliografía

Apuleyo Mendoza, Plinio; Montaner, Carlos Alberto y Vargas Llosa, Álvaro. Manual del perfecto idiota latinoamericano… y español. Barcelona: Plaza & Janés, 1996.

Arancibia Mattar, Jaime. "Utopía y propiedad privada: ¿un manifiesto comunista?", en Corral Talciani, Hernán (editor), La Utopía de Tomás Moro. Estudios jurídicos, filosóficos y literarios a 500 años de su publicación. Santiago: Cuadernos de Extensión Jurídica, nº 29, Universidad de los Andes, 2017, p. 129-138.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Luis Emilio Recabarren Serrano. Reseñas biográficas parlamentarias. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile

(BCN).

Bolívar, Simón. Carta de Simón Bolívar al general Juan José Flores, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830. En http://www.minci.gob.ve/efemerides-bolivar-escribe-al-general-juan-jose-flores-una-carta-por-la-muerte-de-sucre/ (Consultado, 1º de abril de 2021).

Bolívar, Simón. "Carta a un caballero que tomaba gran interés en la causa republicana en la América del Sur" (1815). Citada en Apuleyo Mendoza, Plinio, Montaner, Carlos Alberto y Vargas Llosa, Álvaro. Manual del perfecto idiota latinoamericano… y español. Barcelona: Plaza & Janés, 1996.

Cappelletti, Angel J. "Anarquismo latinoamericano", en Rama, Carlos M. y Cappelletti, Angel J. El anarquismo en América Latina, Caracas: Biblioteca Ayacucho,1990.

Colón, Cristobal. Tercer viaje a las Indias. Diario de a bordo. Dastin: España. Edición de Luiz Arranz, 2003.

Ferguson, Niall. La gran degeneración. Cómo decaen las instituciones y mueren las economías. Buenos Aires: Debate, 2013.

Ferguson, Niall. Civilización. Occidente y el resto. Barcelona: Debate, 2012.

Gómez-Muller, Alfredo. Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México. Medellín: La Carreta Ediciones, 2009.

Hayek, Friedrich (1944). Camino de Servidumbre. Madrid: Unión Editorial, 2008.

Hayek, Friedrich (1944). The Road to Serfdom. USA: Chicago University Press, 1994.

Llaguno Thomas, José Julián. "Las mujeres anarquistas la historiografía latinoamericana: entre la voz masculina y la organización". En Miradas al pasado ácrata. Mujeres y anarquía. Revista Erosión, nº 7, año V, 2017.

Pipes, Richard. Communism. A Brief History. London: Weidenfeld and Nicolson, 2001.

Méndez Pacheco, Nelson Enrique. “Anarquismo en América Latina: Consideraciones en torno a su historia, rasgos y perspectivas”. Estudios, nº 2-2, 2012

Moro, Tomás (1516). Utopía. Varias ediciones.

Rama, Carlos M. y Cappelletti, Angel J. El anarquismo en América Latina, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990.

Rangel, Carlos (1976). Del buen salvaje al buen revolucionario. Caracas: Monte Ávila, 1992.

Soto, Angel, Pérez, José Carlos y Wächter, Paola. Diálogos y propuestas. Latinoamérica al 2030. Santiago: RIL editores, 2018.

Soto, Angel. “Utopía y utopías en Latinoamérica: Ayer, hoy, ¿siempre?”, en Corral Talciani, Hernán (editor), La Utopía de Tomás Moro. Estudios jurídicos, filosóficos y literarios a 500 años de su publicación. Santiago: Cuadernos de Extensión Jurídica, nº 29, Universidad de los Andes, 2017, p. 157-173.

Soto, Angel y Schmidt, Paula. Las frágiles democracias latinoamericanas. Santiago: El Mercurio/Aguilar, 2008.

Vargas Llosa, Mario. Sables y utopías. Visiones de América Latina. Lima: Aguilar, 2009.

Vargas Llosa, Mario. Diccionario del amante de América Latina. Barcelona: Paidós, 2006.

Vargas Llosa, Mario “Charles Fourier (1772-1837)”. Letras Libres, 31 de enero de 2003. https://www.letraslibres.com/mexico-espana/charles-fourier-1772-1837 (Consultado, 2 de abril de 2021).

Vitale, Luis. Contribución a una historia del anarquismo en América Latina. Publicado por Instituto de Investigaciones Sociales Pedro Vuskovic (1998), Ediciones Hombre y Sociedad (1999) y Editorial Espíritu Libertario en coedición con el texto de Óscar Ortiz, Crónica anarquista de la subversión olvidada (2002). Aquí usamos el texto reproducido por el Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME). Archivo Chile. Historia Político Social – Movimiento Popular

https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/vitalel/2lvc/02lvchistsocal0027.pdf (Consultado, 1º de marzo de 2021).

Waissbein, Daniel. "Descamisado(s), descamisada(s). Palabra y concepto durante el peronismo". Protohistoria, nº 30, 2018, p. 129-154.

https://www.redalyc.org/jatsRepo/3801/380159488005/html/index.html (Consultado, 2 de abril de 2021).

---

* Agradezco las observaciones de Cecilia Morán y Rogelio Núñez, quienes revisaron el manuscrito.

1 Carta de Simón Bolívar al general Juan José Flores, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830. En http://www.minci.gob.ve/efemerides-bolivar-escribe-al-general-juan-jose-flores-una-carta-por-la-muerte-de-sucre/ (Consultado, 1º de abril de 2021).

2 Rangel, Carlos (1976) [1992]. Del buen salvaje al buen revolucionario. Caracas: Monte Ávila, p. 28.

3 Colón, Cristóbal. Tercer viaje a las Indias. Diario de a bordo. España: Dastin, Edición de Luiz Arranz, 2003, p. 289-293.

4 Soto, Ángel. "Utopía y utopías en Latinoamérica: Ayer, hoy, ¿siempre?", en Corral Talciani, Hernán (editor), La Utopía de Tomás Moro. Estudios jurídicos, filosóficos y literarios a 500 años de su publicación. Santiago: Cuadernos de Extensión Jurídica, nº 29, Universidad de los Andes, 2017, p. 157-173.

5 Soto, Ángel y Schmidt, Paula. Las frágiles democracias latinoamericanas. Santiago: El Mercurio/Aguilar, 2008.

6 Mendoza, Plinio Apuleyo; Montaner, Carlos Alberto y Vargas Llosa, Álvaro. Manual del perfecto idiota latinoamericano … y español. Barcelona: Plaza & Janés, 1996, p. 29-42.

7 Bolívar, Simón. "Carta a un caballero que tomaba gran interés en la causa republicana en la América del Sur" (1815). Citada en Mendoza, Montaner y Vargas Llosa, 1996, p. 29-30.

8 Rama, Carlos M. y Cappelletti, Ángel J. El anarquismo en América Latina. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1990.

9 Méndez Pacheco, Nelson Enrique. "Anarquismo en América Latina: Consideraciones en torno a su historia, rasgos y perspectivas". Estudios, 2012, nº 2-2.

10 Vitale, Luis. Contribución a una historia del anarquismo en América Latina. Publicado por Instituto de Investigaciones Sociales Pedro Vuskovic (1998), Ediciones Hombre y Sociedad (1999) y Editorial Espíritu Libertario en coedición con el texto de Óscar Ortiz, Crónica anarquista de la subversión olvidada (2002). Aquí usamos el texto reproducido por el Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME). Archivo Chile. Historia Político Social – Movimiento

Popular.
https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/vitalel/2lvc/02lvchistsocal0027.pdf
(Consultado, 1º de marzo de 2021).

11 Gómez-Muller, Alfredo. Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México. Medellín: La Carreta Ediciones, 2009, p. 9.

12 Llaguno Thomas, José Julián. "Las mujeres anarquistas la historiografía latinoamericana: entre la voz masculina y la organización". En Miradas al pasado ácrata. Mujeres y anarquía. Revista Erosión, nº 7, año V, 2017, p. 51.

13 Cappelletti, Ángel J. "Anarquismo latinoamericano", en Rama, Carlos M. y Cappelletti, Angel J. El anarquismo en América Latina. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990, IX-X.

14 Cappelletti 1990, X.

15 Cappelletti, 1990, X.

16 Vitale, 1998, p. 2-3.

17 Vargas Llosa, Mario. “Charles Fourier (1772-1837)”. Letras Libres, 31 de enero de 2003. https://www.letraslibres.com/mexico-espana/charles-fourier-1772-1837 (Consultado, 2 de abril de 2021).

18 Valades, José C. Historia moderna y contemporánea de México. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, vol. III. Citado en Vitale, 1998, p. 3-4.

19 Vitale, 1998, p. 4-5.

20 Vitale, 1998, p. 5.

21 Vitale, 1998, p. 5.

22 Cappelletti, 1990, X.

23 Méndez, 2012, p. 130-141.

24 Cappelletti, 1990, XV y XVII.

25 Véase Waissbein, Daniel, “Descamisado(s), descamisada(s). Palabra y concepto durante el peronismo”. Protohistoria, nº 30, 2018, p. 129-154. https://www.redalyc.org/jatsRepo/3801/380159488005/html/index.html (Consultado, 2 de abril de 2021).

26 Cappelletti, 1990, LXXXIV. Vitale, 1998, p. 19-27. Véase el capítulo que se publica en este libro al respecto.

27 Cappelletti, 1990, XCVIII-XCIX; CIII-CVI.

28 Cappelleti, 1990, CLI.

29 Méndez, 2012, p. 132.

30 Cappelleti, 1990, LXXVIII-LXXIX.

31 Vitale, 1998, p. 7.

32 Méndez, 2012, p. 133.

33 Méndez, 2012, p. 133.

34 Cappelletti, 1990, XIII.

35 Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Luis Emilio Recabarren Serrano. Reseñas biográficas parlamentarias. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Luis_Emilio_Re (Consultado, 2 de abril de 2021).

36 Cappelletti, 1990, CXCV.

37 Cappelletti, 1990, CXCVI.

38 Cappelletti, 1990, XII.

39 Cappelletti, 1990, XIII y Méndez, 2012, p. 134.

40 Cappelletti, 1990, XIII.

41 Méndez, 2012, p. 135.

42 Vitale, 1998, p. 27.

43 Vitale, 1998, p. 27-28.

44 Méndez, 2012, p. 136.

45 Soto, Angel; Pérez, José Carlos y Wächter, Paola. Diálogos y propuestas. Latinoamérica al 2030. Santiago: RIL Editores, 2018, p. 85.

46 Méndez, 2012, p. 136.

47 Méndez, 2012, p. 137.

48 Llaguno, 2017, p. 51-52.

49 Vitale, 1998, p. 7.

50 Llaguno, 2017, p. 53.

51 Llaguno, 2017, p. 53 y 55.

52 Llaguno, 2017, p. 58. El autor cita una amplia literatura al respecto.

53 Soto, 2017, p. 160.

54 Moro, Tomás (1516). Utopía, Libro I. Varias ediciones.

55 Utopía, Libro I. Sobre este tema, véase Arancibia Mattar, Jaime. “Utopía y propiedad privada: ¿un manifiesto comunista?”, en Hernán Corral Talciani (editor), La Utopía de Tomás Moro. Estudios jurídicos, filosóficos y literarios a 500 años de su publicación. Santiago: Cuadernos de Extensión Jurídica, nº 29, Universidad de los Andes, 2017, p. 129-138.

56 Véase Ferguson, Niall. La gran degeneración. Cómo decaen las instituciones y mueren las economías. Buenos Aires: Debate, 2013 y Civilización. Occidente y el resto. Barcelona: Debate, 2012.

57 Vargas Llosa, Mario. Diccionario del amante de América Latina. Barcelona: Paidos, 2006, p. 395. Véase también del mismo autor, Sables y utopías. Visiones de América Latina. Lima: Aguilar, 2009.

58 Hayek, Friedrich. The Road to Serfdom. USA: Chicago University Press, 1944, p. 28. Edición en español Camino de Servidumbre. Madrid: Unión Editorial.

59 Hayek, Friedrich (1944). Camino de Servidumbre. Madrid: Unión Editorial, 2008, p. 111.

60 Hayek (1944). 2008, p. 112.

CAPÍTULO 6

El anarquismo en Chile a comienzos del siglo XX

Alejandro San Francisco

- Académico de la Universidad San Sebastián y de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Introducción

En una famosa entrevista de 1971, Salvador Allende –recién asumido como Presidente de la República– explicó a Regis Debray una relación personal que estuvo presente en los orígenes de sus ideas políticas:

“Cuando era muchacho, en la época en que andaba entre los 14 y 15 años, me acercaba al taller de un artesano zapatero anarquista, llamado Juan Demarchi, para oírle su conversación y para cambiar impresiones con él. Eso ocurría en Valparaíso en el período en que era estudiante del liceo. Cuando terminaba mis clases iba a conversar con ese anarquista que influyó mucho en mi vida de muchacho. Él tenía 60, o tal vez 63 años, y aceptaba conversar conmigo. Me enseñó a jugar ajedrez, me hablaba de cosas de la vida, me prestaba libros...”[1]

Otro famoso referente de la izquierda chilena en el siglo XX fue el poeta Pablo Neruda. Él recordaba en sus Memorias que durante sus años de Temuco había sido corresponsal de la revista Claridad, de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH). Ya en Santiago, el joven continuó colaborando con el órgano, y se incorporó como “militante político y literario”, asegurando que al local de la Federación “entraban y salían las más famosas figuras de la rebelión estudiantil, ideológicamente vinculada al poderoso movimiento anarquista de la época”.[2]

Con el paso del tiempo, Allende sería la figura más relevante del Partido Socialista, ocupando importantes posiciones en el país, además de la Primera Magistratura; por su parte Neruda optó por el Partido Comunista y fue un fiel militante, si bien se consagró principalmente a la poesía. Sin embargo, ambos conservaron estos recuerdos amistosos y positivos, ubicados cronológicamente en la década de 1920, dentro de una época en la cual el anarquismo tuvo su momento de mayor esplendor en Chile, como fue el primer cuarto del siglo XX.

El presente artículo desea introducir al movimiento anarquista de aquellos años, tanto desde el punto de vista de la acción como del pensamiento político que desarrollaron sus actores y medios de prensa. Asimismo, procura situar su influencia en el contexto de los grupos de resistencia y opositores al sistema liberal parlamentario vigente en Chile, contra el cual se rebelaron sin éxito. Para ello se concentra en algunos aspectos de relevancia que permiten una introducción a una época crucial en la historia del país, a través de uno de sus actores más complejos e interesantes, como fue el anarquismo, aunque sus logros prácticos fueran escasos.

La alborada del anarquismo en Chile

En su completo estudio sobre el anarquismo a fines del siglo XIX y principios del XX, Sergio Grez Toso destaca que los comienzos del movimiento tienen huellas borrosas, que no son fáciles de rastrear. Sin embargo, en la década de 1890 existían en Chile las condiciones para el surgimiento de un movimiento popular más radicalizado, dentro de un contexto político que solo contaba con el Partido Demócrata como organización relevante fuera de las elites.[3] Con el paso del tiempo, como destaca Peter DeShazo, los anarquistas se convirtieron en la principal fuerza en el incipiente mundo sindical chileno.[4]

Esto permitió que, en torno al Centenario y la crisis del parlamentarismo, el anarquismo lograra adquirir una importancia política creciente –si bien marginal al régimen parlamentario vigente en Chile–, con semillas sembradas en el norte salitrero, posteriormente con una expansión hacia Santiago y Valparaíso, para terminar con los comienzos de la actividad en la zona de Magallanes.[5] Por cierto, no se trató de un crecimiento unidireccional y siempre ascendente, sino que tuvo también retrocesos, especialmente después de la matanza de Santa María de Iquique, en 1907. En esa primera etapa había tres líderes libertarios principales: Magno Espinoza, Alejandro Escobar y Carballo y Luis Olea, aunque no tuvieron la continuidad esperada.[6] Escobar se unió al Partido Democrático; Espinosa falleció de tuberculosis en 1906 y al año siguiente los sucesos de Iquique determinaron que Olea escapara de Chile.[7]

Como bien precisa Manuel Lagos, el anarquismo no era un movimiento con

presencia exclusiva en el mundo de los trabajadores, sino que tuvo una especial dimensión cultural y educacional, de difusión de convicciones y expresión de ideas.[8] Esto permitió el surgimiento de una profusa prensa, ideológica, que además difundía las actividades de los grupos que compartían sus ideas, como las sociedades obreras; adicionalmente, incluía artículos de los principales pensadores del anarquismo, como Kropotkin, Bakunin o Proudhon.[9] En 1900 un artículo de El Ácrata incluyó una reflexión del primero de ellos, con el título "Qué somos los anarquistas". La respuesta comenzaba expresando: "Somos un partido revolucionario".[10] Del segundo, un breve texto explicaba las posibilidades que tenía el pueblo "para escapar de su miserable suerte", un par de las cuales eran imaginarias mientras que una era real: "los dos primeros son la taberna y la iglesia, el tercero es la revolución social".[11]

Las labores de difusión se realizaban entre obreros e intelectuales, quienes compartían la necesidad de ampliar su radio de acción y de influir. Como no recibían avisos de propaganda, era preciso recurrir a aportes personales, suscripciones y ventas directas, aunque también había distribución gratuita. "Estudia y lucha por la libertad", encarecía un periódico de "la Idea" a sus seguidores.[12] Las mujeres también desarrollaron un trabajo de producción y divulgación del anarquismo en general y de temas que podrían considerarse propios de ellas.[13] En su concepción, las mujeres siempre habían sido esclavas, pero ya comenzaban a liberarse, e incluso había "mujeres anarquistas, es decir, mujeres libres".[14] Verba Roja se transformó en un medio para la difusión de esos ideales, en la promoción de ideas feministas o de emancipación de las mujeres.[15] En la misma línea se inscribe su lucha contra la "familia tradicional", por reproducir la sociedad dominante, recelaban del matrimonio civil y del religioso y procuraban una familia basada en la comunidad, en el amor y "no en el interés", donde la mujer pudiera ser completamente libre.[16]

El rechazo a la autoridad vertical no solo se refería a la organización de la sociedad, sino que tenía valor al interior del propio movimiento anarquista, como recordaba José Santos González Vera: "Cada domingo iba al centro [Francisco Ferrer]. En este solo existía secretario. Los anarquistas, en su afán de eliminar la autoridad, acabaron con los presidentes. El término presidir involucra la idea de mando. El vocablo secretario la de función".[17]

Era una nueva forma de hacer política y de organizarse para la acción.

Una ideología rupturista

El anarquismo vivió una época de crecimiento en Europa en la segunda mitad del siglo XIX. Buscaba romper contra toda autoridad tradicional, entre las que destacaba el Estado y la religión. Así lo reflejaba un ilustrativo poema de 1904, que respondía a la pregunta ¿Qué es la anarquía?:

"Anarquía es el rugido del pueblo que sale de las covachas…El desafío potente sin Dios ni Amo que abofetea el rostro

del tirano…

Es la Venganza escrita en los oscuros calabozos –el ruido de las

cadenas de los rebeldes!

Es la masa patriotera de los descamisados, la roja llamarada

que sedivisa!

Por eso soy anarquista, porque sueño y espero, porque siento

y sufro, porque soy rebelde y lucho!"[18]

En la misma línea, un artículo sostenía que no quería cambiar un sistema tiránico por otro, sino "combatir todos los gobiernos".[19] "La liquidación del actual régimen es condición de vida para la humanidad futura", señalaba otro texto.[20] Muchas veces se definía más por las negaciones que por sus afirmaciones: "el anarquismo no quiere gobiernos, dinero, propiedad privada, cárceles, iglesias, explotadores y soldados; los gobiernos lanzan por las guerras internacionales a los pueblos unos a otros a las matanzas cuales si fueran fieras; las autoridades y jueces tienen la ley del embudo para el pobre; el dinero es la causa de todas las desgracias".[21]

En el caso chileno, hubo conceptos que los predicadores de la Idea lograron instalar con más fuerza que otros grupos políticos. Entre ellos estuvieron la lucha contra el militarismo y la prédica contra la religión. A los temas anteriores se pueden sumar otros más tradicionales: el rechazo del capital y la empresa privada; la resistencia al Estado, como organismo de dominación y represión; la oposición a las leyes, que consagraban las injusticias.

El primer aspecto era de gran amplitud, por cuanto incluía la oposición a las guerras y a los ejércitos, así como a la idea de nación y al patriotismo. "Una guerra no se justifica jamás", decía un artículo en un aniversario del 21 de mayo: siempre era la "glorificación de la brutalidad, de la ferocidad, de lo execrable".[22] Una protesta de 1912 permitía apreciar carteles con mensajes ilustrativos: "¡Viva la anarquía!", "Abajo el Servicio Militar Obligatorio", "Sin Dios, ni Amo", "La Patria mata a sus hijos", y el más desafiante de todos: "El Ejército es la Escuela del Crimen".[23] Los anarquistas se definían como "antipatriotas", pues consideraban que el patriotismo era una "religión de esclavitud, miseria y embrutecimiento".[24] Abogaban por el internacionalismo y el pacifismo, así como rechazaban el militarismo y el patriotismo. "Es deber de todo anarquista consciente minar la disciplina militar", concluía un comprometido escrito en 1923, en un clarificador resumen de su postura doctrinaria.[25]

No era casualidad que un artículo se refiriera a la "trilogía burguesa", que incluía a "frailes malvados, uniformados inconscientes y políticos burgueses".[26] En 1912 el futuro escritor Manuel Rojas había anunciado –a través de las páginas de La Batalla– que el patriotismo, la religión, [y] la moral burguesa" eran "grandes virtudes de ayer, que hoy se tambalean, pierden pie y se derrumban ante la ruda crítica de los hombres conscientes".[27]

Con la Iglesia Católica había diferencias teológicas y filosóficas, así como otras de carácter social y prácticas. "Ha quedado al margen de todas las inquietudes y movimientos en Chile", sostenía José Santos González Vera, asegurando que sufría "una especie de parálisis", una "acentuada momificación".[28] Por otra parte, una "Atea" –como firmaba un poema publicado en La Protesta, en 1911– espetaba a los frailes de engañar a la humanidad, mentir, explotar y ser haraganes: por lo mismo, les pedía "dejar el confesionario" y aprender "a ganarse el pan" con el sudor de la frente.[29] Como sintetizaba otro periódico, "Patria y Religión son el opio y la morfina con que la sociedad adormece al pueblo".[30]

En el plano político, los anarquistas mantenían una relación ambigua hacia el comunismo y su mayor triunfo histórico: la Revolución Bolchevique. Como explica Santiago Aránguiz en su completo estudio sobre la recepción que hubo en Chile de ese gran acontecimiento mundial, rápidamente emergieron las contradicciones entre esas fuerzas rupturistas, sobre el hecho mismo, la Komintern y el régimen dictatorial que siguió al triunfo de Octubre de 1917.[31] Por una parte, el escritor José Santos González Vera la calificaba como el "más grande hecho liberador" de la historia.[32] Por otro lado, el también escritor Manuel Rojas lamentaba que el espíritu de la revolución había sido desvirtuado en la práctica.[33] El asesinato de Trotski contribuía a fortalecer esa opinión, sobre un Estado obrero que había degenerado, al punto de matar a una de las figuras que había dado nacimiento al régimen comunista.[34] A eso se sumaba que los anarquistas "odiaban la autoridad, detestaban al Estado y no querían ninguna dictadura".[35] "La Revolución Rusa, esa magna epopeya que nos llenó de optimismo, nos la han robado", clamaba un ácrata en 1922, mientras se manifestaba "contra todos los políticos obreros o burgueses".[36] En un primer momento los anarquistas chilenos habrían aceptado la dictadura del proletariado, pero los argumentos de la prensa de Argentina y Uruguay los había llevado a ponerse del lado de los "antidictatoriales".[37]

Si anarquistas y comunistas tenían elementos comunes para romper con el pasado, concebían de distinta manera la construcción del futuro en la tierra.

La revolución y la apelación a la violencia

El anarquismo, tanto con sus pensadores internacionales como en su recepción en Chile, procuraba la transformación global de la sociedad. El carácter revolucionario del movimiento libertario se reflejaría en tres ideas principales: en primer término, el rechazo a la actividad política partidista parlamentaria; en segundo término, concebían que las organizaciones de resistencia de los trabajadores eran revolucionarias y anti reformistas; finalmente, en sus planteamientos pedagógicos y en su idea sobre la instrucción del pueblo como arma para la revolución.[38]

Adicionalmente, el concepto implicaba el deseo –y eventualmente el resultado–

de transformar de forma radical la estructura social e incluso cultural del país, para dar vida a una sociedad diferente, que no siempre era definida en forma nítida. La lucha de clases era una noción que pretendía cambiar al grupo dominante, "explotador", mientras otros factores como la religión y la propiedad privada también debían ser parte del pasado. Así lo expresaba un pensador de "la Idea" en el periódico Verba Roja:

"Queremos, sencillamente, el advenimiento de una organización social que no quebrante los derechos del individuo, ni sancione la explotación del hombre por el hombre, ni someta a las mayorías productoras al dominio de una minoría parasitaria… Aspiramos, pues, a una organización que contemple el libre desarrollo de cada personalidad y asegure la igualdad económica de todos los seres humanos".[39]

En el orden práctico, rechazaban el reformismo social y condenaban la "conciliación de clases". Su postura se fundaba en la lucha de clases, que solo podía conducir a dos resultados: el dominio de la burguesía y la esclavización de los trabajadores, como había ocurrido hasta entonces, o bien una mutación, que permite a la clase trabajadora "la expropiación total de la riqueza social". Para ello se debían crear federaciones de resistencia, era necesario organizar la huelga general y dar educación revolucionaria al pueblo. El anarquismo rechazaba la democracia vigente –donde existía un Estado y clases antagónicas– y sostenía que "el desmoronamiento del Estado" era una condición indispensable para la emancipación de los trabajadores. Para el triunfo del ideal libertario, la "sociedad burguesa" debe ser destruida.[40]

Así lo señalaba un artículo publicado en El Ácrata, en 1900:

"El crimen, cualquiera que sea su naturaleza, entraña siempre una fuerza revolucionaria. Y tan es así que la criminalidad es el principal factor de la evolución del derecho y la moral.

El criminal que ataca la relación económica de su tiempo, es el tipo de hombre libre; es un ser digno que tiene consciencia de sus derechos; y esta le da derecho a robar.

Todo criminal es un ser revolucionario”.[41]

“¡Venga y mata!”, resumía un verso, como consejo de una voz “rebelde” y “justiciera” frente a las injusticias de la “sociedad canalla”, los crímenes impunes, la miseria y el sufrimiento de las almas.[42] Particularmente ilustrativo resulta un poema de Luis Olea, uno de los líderes ácratas más importantes a comienzos del siglo XX:

“Se exterminan los pueblos oprimidos…

los rencores alientan la matanza…

y responden al ¡ay! de los vencidos

los siniestros clamores de venganza…

Es el odio de clases que termina

su lucha ciclópea…

es el nimbo de luz que ya germina

en alas de la idea…”[43]

En otro plano más íntimo, los vagabundos, miserables y los presos, podían decir todavía: “¡Creo en la Revolución! Solo ella puede lavarme, purificarme, hacerme un hombre otra vez”.[44] ¿Estimaban los anarquistas que la violencia conduciría a la victoria o llevaban el pacifismo nacional al plano de su propia acción política? El tema admite divergencias internas, claramente. Mientras algunos podrían considerarse partidarios de la Idea desde un punto de vista filosófico, y

promovían los medios pacíficos; otros, por el contrario, promovían el uso de las armas y la acción directa en contra del orden vigente.[45]

Entre estos últimos, vale la pena considerar algunas publicaciones que aparecieron en La Batalla, a comienzos de 1913. Frente a una protesta del 22 de diciembre del año anterior, en la que detuvieron a algunos manifestantes y reprimieron a otros, el articulista concluía: “Pueblo, hoy es día que todos debemos de andar armados, cada cual con su arma; así seremos tan fuertes como las autoridades y nos respetarán; pues debemos ser violentos mientras los de arriba sean violentos”.[46] En otro texto los redactores pedían la liberación de los prisioneros: “Esta reclamación que os hacemos por el presente manifiesto, ha de ser suficiente, para que se abran las puertas de la cárcel, sino: la dinamita golpeará a vuestros muros y en vuestros oídos, canallas, servidores de un pueblo que yace saqueado por la impunidad criminal de vosotros”. La dura amenaza advertía: “Toda responsabilidad pesará sobre vosotros. Si mueren hombres, mujeres o niños, vosotros responderéis”.[47]

Trabajadores y estudiantes

El movimiento anarquista participó en la política tradicional, como lo haría tiempo después el Partido Comunista y el Partido Socialista. Sin embargo, había algunos ámbitos donde la presencia de la Idea tenía mayor fuerza y seguidores más numerosos y entusiastas. Entre ellos destacaron el mundo de los trabajadores y el ambiente estudiantil universitario, que mostraron una especial consolidación y espacios de confluencia hacia comienzos de la tercera década del siglo.[48]

A inicios del siglo XX se produjo en el país un fuerte desarrollo de los sectores obreros, sus organizaciones y luchas sociales. Eso significó logros, problemas, represión y esfuerzos por tener dirigentes, pliegos formas de presión sobre los patrones y el Estado, lo que se manifestó en el mundo del salitre y también en otras zonas del país. Desde el punto de vista ideológico, en distintos momentos los líderes obreros adhirieron a corrientes como el marxismo –bajo la figura de Luis Emilio Recabarren– o el anarquismo. Lo mismo ocurrió con las asociaciones de los trabajadores.

Particular importancia tuvo la Federación Obrera de Chile, surgida en 1909, y la Federación Obrera Regional de Chile (1913-1917). Tras la desaparición de esta última hubo intentos por reunir a los anarcosindicalistas, lo cual se logró con la formación de la sección nacional de la International Workers of the World (IWW), a fines de 1919. Esta última, precisamente, sería la organización anarquista más importante en el país. Se trataba de una central sindicalista revolucionaria, que en Chile llegó tener núcleos activos en Iquique, Valparaíso, Santiago, Talca y Concepción. Proponía reunir a los sindicatos por rama de producción y propiciaba la "acción directa", para lo cual "proponía como medios de lucha la huelga parcial y general, el boicot, el sabotaje (obstruir la fuente laboral), el label (marcar el producto boicoteado) y la abstención de participar en elecciones estatales".[49]

La sección chilena tuvo una importancia adicional, como sostiene Víctor Muñoz Cortés:

"La IWW, por ejemplo, animó LUX, la más prolífera de las editoriales anarquistas que hubo en la región y creó varios periódicos en las ciudades en que tuvo presencia: El Productor en Iquique; Mar y Tierra, La Voz del Mar y La Voz del Tripulante en Valparaíso; Boletín de los Trabajadores Industriales del Mundo, Acción Directa, El Comunista, Hoja Sanitaria de la IWW y La Voz del Industrialismo en Santiago; El Azote y El Proletario en Talca; Bandera Roja, Emancipación Proletaria y La Luz de Concepción".[50]

Además realizaban conferencias y charlas a lo largo del país, para difundir sus ideas, y estaban convencidos de la necesidad de una "revolución de las mentes", que debía acompañar a la revolución social que propiciaban los anarquistas. Estimaban que la regeneración debía pasar por la educación. Esto implicaba, entre otras cosas, una lucha contra el alcoholismo, por los problemas que causaba y porque se consideraba una base para la emancipación del pueblo.[51] En el orden práctico, eran antipolíticos y contrarios a las prácticas parlamentarias, precisamente porque preferían la acción directa y por sus principios de sindicalismo revolucionario.[52] En palabras del dirigente Armando Triviño, se podían distinguir claramente dos fuerzas entre los trabajadores: los que aceptaban el sometimiento a un partido político parlamentario eran de la FOCH

y se orientaban a la creación de un Estado comunista. Los otros pertenecían a la organización obrera "que combate la política parlamentaria, lucha porque las masas de asambleístas sean los que lleven la iniciativa y la responsabilidad sin que ningún grupo de hombres predomine y someta a las asambleas, es la I. W. W." Por ello, combatían "todo Estado autoritario y todos los gobiernos proletarios o burgueses".[53]

Como sostiene Alan Angell, esa fue "la mejor época del anarquismo organizado", que se extendió hasta 1925, mientras la IWW chilena permaneció unida, llegando a contar con siete asociaciones y cerca de nueve mil miembros.[54]

La Federación de Estudiantes de Chile se había creado en 1906. Para entonces la Universidad de Chile no solo era la principal casa de estudios superiores, sino también la mayor fuente de dirigentes políticos y figuras relevantes en la sociedad. En un comienzo sus líderes eran de raigambre liberal o radical, pero con el paso del tiempo adhirieron a doctrinas anarquistas y antimilitaristas, en contacto con el movimiento universitario de Argentina.

Como sostiene Mario Góngora, nociones como "Humanitarismo antibélico, Socialismo y Anarquismo eran consignas propias de toda la juventud 'de ideas avanzadas' desde antes de 1920, pero singularmente señalado en ese año tormentoso".[55] A ellos se unirían tanto intelectuales como escritores de comienzos de siglo. Sin embargo, un memorista destacaba el carácter polimorfo de la agrupación: "Entre los estudiantes había radicales, anarquistas, católicos, masones, induistas (sic), liberales, positivistas, románticos puros, socialistas colectivistas, demócratas y muchachos casi en estado silvestre".[56]

Revista Claridad, belicosa publicación de la FECH, sostenía que la Federación combatía el orden vigente, pero no definía una solución futura única, siguiera ella las ideas "cooperativistas, socialistas [o] ácratas".[57] No obstante, una de las claves de comprensión del ideario estudiantil era "la constante renovación de todos los valores humanos"[58]; más tarde reconocería que se trataba de un "principio anárquico", que debía dar paso al de la relatividad de todos los valores y "la evolución de todas las concepciones humanas".[59] En cualquier caso, refleja la importancia de esas ideas en la concepción original de los jóvenes.

Se trataba de una publicación rupturista y contestataria. En materia política no gustaba la acción de los parlamentos, sino que preferían "la acción directa".[60] El primer número de Claridad condenaba la muerte del poeta José Domingo Gómez

Rojas, y concluía irónicamente frente a las críticas que recibían los jóvenes: "Nosotros los antipatriotas, los Subversivos, acusamos en nombre de la Justicia y de nuestra dignidad de Hombres Libres, que vosotros los que formáis el Parlamento, vosotros los que pertenecéis a la prensa, vosotros los que estáis en la Administración Pública, estáis sembrando la anarquía y estáis debilitando el patriotismo".[61]

Sobre el régimen político vigente, aseguraba irónicamente:

"El Parlamento chileno es un fracaso, porque en él están refugiados los elementos más negativos de la sociedad. Debidamente representados en el Parlamento de Chile está –sin duda alguna– el 50 o 60 por ciento de analfabetos de la población. Pero no ocurre lo mismo con los inmorales [que] tienen una representación superior a la que honradamente les corresponde".[62]

La revista aprovechaba algunas páginas para escribir una crónica obrera o sobre la situación del proletariado. Un número menciona a Luis A. Troncoso, de la Federación de Obreros de Imprenta, preocupado por su tuberculosis; y a Luis Emilio Recabarren, "hombre inteligente y bueno" que se encontraba detenido.[63]

Un artículo titulado "Acción y violencia" aseguraba: "Somos anarquistas y no toleramos tiranía de ninguna especie. Hacemos esa división para señalar valores distintos; para no confundir la violencia con la acción", si bien reconocía que en las reuniones a veces se daba el poco edificante espectáculo de gente con cuchillos.[64] Otro texto destacaba el teatro obrero o ácrata, nacido para exponer los hechos cuya injusticia reclama la atención de la sociedad.[65] En 1923 Claridad reprodujo un artículo que distinguía tres categorías en el anarquismo: la escuela revolucionaria de Bakunin y Kropotkin; el ético y filosófico de Godwin, Proudhon y Tucker; y el religioso de Tolstoi. El texto, a su vez, aclaraba muchos de los errores que se difundían sobre la anarquía: el que señalaba que "Anarquía, Comunismo y Revolución constituirían una trinidad indisoluble"; otro relativo al concepto de libertad individual o que sería una hermosa idea, pero imposible en la práctica.[66] Un documento explicaba cómo se enseñaban diferentes tendencias sociales y el autor contradecía un manual de Guillermo Subercaseaux, quien sostenía que el socialismo era incompatible con la libertad. Sin embargo, el

anarquismo “que es una de las formas del socialismo, se basa en la libertad completa de los grupos autónomos. En ese régimen existe, pues, una libertad tan amplia como se pueda concebir”.[67] Otro texto resumía: “Los anarquistas querernos una sociedad en que cada hombre se gobierne a sí mismo y en la que los medios de producción estén al alcance de todos los hombres. Anarquía es la vida libre sin que política, moral ni económicamente un hombre predomine sobre otro”.[68] A ello debía añadirse una forma específica de trabajo, una táctica para obtener logros.[69]

Particularmente interesante era un artículo de Rafael Barrett, a quien la revista describía como “uno de los hombres de espíritu más libre e independiente de la América toda”.[70] Entendía el anarquismo como un “libre examen político”, lejos del desorden que le atribuían sus adversarios. “Las nueve décimas partes de la población terrestre, gracias a las leyes escritas, están degeneradas por la miseria”, aseguraba el pensador, por lo que llamaba a curarse del respeto a la ley y no intentar sustituirla: “Cuanto más inaccesible aparezca el ideal, tanto mejor”. Para ello había que educarse y educar.[71]

Así como valoraba contribuciones del pensamiento y acción de los anarquistas, otras veces mostraba las debilidades de la Idea: “Las multitudes anarquistas son tan capaces de la tiranía y la criminalidad como otras multitudes; una carencia idéntica de aptitudes da en todas partes el mismo resultado”.[72] Otra crítica era el utilitarismo que se observaba en algunos adherentes, “anarquistas enclenques” marcados por el utilitarismo, que piensan en la política parlamentaria como una posibilidad de “tribuna revolucionaria”, lo que vendría a ser una verdadera argucia.[73]

El interés se expresa también de otra manera. Casi en forma de noticia, Claridad señala que la Agrupación Anarquista de Santiago había encomendado a José Santos González Vera la reunión de datos sobre el movimiento en Chile. Para ello solicitaba que los adherentes enviaran información desde distintos lugares del país, respondiendo sobre los comienzos de la propaganda anarquista, las personas que iniciaron la labor, así como las iniciativas y agrupaciones más interesantes.[74] El medio también llamaba a apoyar las tareas difusión que realizarían algunos anarquistas argentinos en ciudades chilenas.[75]

Conclusiones

El periodo 1891-1925 fue la culminación política del siglo XIX chileno, que se desarrolló a través de un régimen parlamentario. Si bien por su inmovilismo se trataba de un periodo "sin historia", como señala Alberto Edwards, en la práctica comenzaron a producirse grandes transformaciones, nuevas formas de hacer política, en la concepción del Estado y una notoria vinculación con los cambios que se estaban produciendo en el mundo.[76]

En efecto, así como en el plano político y de los poderes del Estado, Chile vivió una gran continuidad institucional, de manera casi subterránea emergió el comunismo, el anarquismo, la crítica social, el militarismo y algunos movimientos generacionales que anunciaban los cambios que se producirían en la tercera década del siglo. Con ello, aunque el régimen parecía impermeable por arriba, en la práctica experimentaba una tendencia al cambio que comenzaría a mostrarse con avances y retrocesos.

En 1919, un escritor anarquista resumió –quizá con excesivo pesimismo, o un realismo sin matices– la situación del movimiento: "Los socialistas y anarquistas, en diez años de activísima lucha –podría decirse– no han acumulado más opinión que la que tenían al comenzar". El problema no era la represión o el orden burgués, condiciones de base de la lucha política, sino que el proletariado no conocía sus armas (las huelgas, por ejemplo, carentes de impulso) y por ello no las utilizaba.[77]

En cualquier caso, es evidente que el primer cuarto del siglo XX no solo apreció la alborada del anarquismo, sino su momento de expansión intelectual y política, si bien por vías distintas a las tradicionales. De esta manera, se conformó un ideario original, con numerosos órganos de comunicación a través de la prensa, reuniones a lo largo de Chile y organizaciones obreras influyentes. Además lograron la colaboración de otros grupos, como los estudiantes de la Universidad de Chile, y también de algunos intelectuales que adquirirían relevancia con el tiempo. Con todo, es evidente que la fuerza de la Idea contrastaba con la "política real" y el modo de comprender la actividad por parte de sectores mayoritarios de la población, a lo que se sumaría la creciente influencia del Partido Comunista en el mundo obrero.

Si 1925 marca un punto de quiebre del régimen parlamentario, también influye en la pérdida de influencia posterior del anarquismo, aunque sigue existiendo

alguna presencia en actividades posteriores, así como en algunos cambios legislativos decisivos. En 1925 hubo anarquistas que participaron en la Asamblea Popular Constituyente, alternativa al proceso que dirigía el presidente Arturo Alessandri Palma.[78] Por otra parte, durante el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, la nueva legislación laboral significó un cambio importante en la organización de los trabajadores. Dicho cambio contó con la oposición de los anarquistas, quienes también sufrieron la represión del régimen.[79]

La Idea, el anarquismo, tenía una gran atracción para sus seguidores y representaba una posibilidad de cambio radical en la sociedad, desde la dominación de unos pocos bajo un Estado y unas leyes represivas, a una situación sin autoridad y con pleno goce de la libertad. Es verdad que hubo momentos de mayor auge de las ideas y medios de comunicación de los anarquistas, así como también un compromiso decidido de más personas y grupos. Sin embargo, los anarquistas nunca pusieron en real peligro el sistema político y económico-social del país, que lograba mantenerse en pie a pesar de las dificultades. En realidad, aunque los anarquistas rechazaban algunas críticas que se les hacían –por ejemplo, plantear ideas utópicas, sin posibilidades reales de concreción– lo cierto es que uno de los problemas fundamentales fue la incapacidad práctica de transformar su doctrina en realidad, sus premisas en cambios estructurales y su rebeldía en un quiebre profundo con la sociedad que denunciaban.

Bibliografía

Diarios y revistas

– Acción Directa

– Babel

– Claridad

– El Ácrata

– La Batalla

– Punto Final

– Verba Roja

Angell, Alan. Partidos políticos y movimiento obrero en Chile. México: Ediciones Era, 1974.

Aránguiz, Santiago. “Chile, la Rusia de América”. La Revolución Bolchevique y el mundo socialista-comunista chileno (1917-1927). Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2019.

Arias, Osvaldo. La prensa obrera en Chile 1900-1930. Santiago: Ariadna, 2009.

Craib, Raymond. Santiago subversivo 1920. Anarquistas, universitarios y la muerte de José Domingo Gómez Rojas. Santiago: LOM Ediciones, 2017.

Del Solar, Felipe y Andrés Pérez. Anarquistas. Presencia libertaria en Chile. Santiago: RIL Editores, 2008.

DeSchazo, Peter. Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.

Edwards, Alberto. La Fronda Aristocrática en Chile. Santiago: 1928.

Escobar, Alejandro “Memorias”. Mapocho, N° 58 (2005): 351-417.

Garcés, Mario. FOCH, CTCH, CUT. Las Centrales Unitarias en la historia del sindicalismo chileno. Santiago: ECO Educación y Comunicaciones, 1998.

Godoy, Eduardo. La huelga del mono. Los anarquistas y las movilizaciones contra el retrato obligatorio (Valparaíso, 1913). Santiago: Quimantú, 2014.

Godoy, Eduardo. Llamaradas de rebelión. Breve historia del anarquismo en Chile (1890-2000). Santiago: Editorial Eleuterio, 2020.

Goicovic, Igor. “El discurso de la violencia en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)”, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, N° 7 (2003).

Góngora, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los

siglos XIX y XX. Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981.

González Vera, José Santos Cuando era muchacho. Santiago: Editorial Nascimento, 1973.

Grez Toso, Sergio. Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de “la Idea” en Chile, 1893-1915. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

Grez Toso, Sergio. “La Asamblea Constituyente de Asalariados e Intelectuales Chile, 1925: entre el olvido y la mitificación”, Izquierdas, N° 29 (2016).

Lagos Mieres, Manuel. Experiencias educativas y prácticas culturales anarquistas en Chile (1890-1927). Santiago: Centro de Estudios Sociales Lombardozzi, 2013.

Lagos Mieres, Manuel. Feminismo obrero en Chile. Orígenes, experiencias y dificultades, 1890-1930. Santiago: Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2019.

Medina, Andrés. Centrales sindicales chilenas siglo XX. Santiago: Ediciones Universidad San Sebastián, 2015.

Muñoz Cortés, Víctor. Armando Triviño: Wobblie. Hombres, ideas y problemas del anarquismo en los años veinte. Vida y escritos de un libertario criollo. Santiago: Editorial Quimantú, 2009.

Muñoz Cortés, Víctor. Sin Dios ni patrones. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990). Valparaíso: Ediciones Mar y Tierra, 2013.

Neruda, Pablo. Confieso que he vivido. Memorias. Santiago: Seix Barral, 2017.

Palomera, Adriana y Alejandra Pinto (compiladoras). Mujeres y prensa anarquista en Chile (1897-1931). Santiago: Ediciones Espíritu Libertario, 2006.

Rojas, Manuel y José Santos González Vera. Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos. Santiago: Soria Editores. 2005. Carmen Soria, compiladora.

Rojas, Manuel. Un joven en La Batalla. Textos publicados en el periódico

anarquista La Batalla, 1912-1915. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

Rojas Flores, Jorge. El sindicalismo y el Estado en Chile (1924-1936). Santiago: Colección Nuevo Siglo, 1986.

Rolle, Claudio. “Anarquismo en Chile, 1897-1907”. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile (1985).

Salazar, Gabriel. Del poder constituyente de asalariados e intelectuales. Chile, siglos XX y XXI. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

---

1 “Allende habla con Regis Debray”, en Punto Final, N° 126 (martes 16 de marzo de 1971), p. 28.

2 Pablo Neruda, Confieso que he vivido. Memorias (Santiago, Seix Barral, 2017), pp. 55-57.

3 Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de “la Idea” en Chile, 1893-1915 (Santiago, LOM Ediciones, 2007), pp. 25-29.

4 Peter DeSchazo, Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927 (Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007). Ver también Andrés Medina, Centrales sindicales chilenas siglo XX (Santiago, Ediciones Universidad San Sebastián, 2015), y Mario Garcés, FOCH, CTCH, CUT. Las Centrales Unitarias en la historia del sindicalismo chileno (Santiago, ECO Educación y Comunicaciones, 1998).

5 Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp. 113-134 y 247-262.

6 Ver, por ejemplo, Alejandro Escobar, “Memorias”, Mapocho, Nº 58 (segundo semestre de 2005), pp. 351-417.

7 Felipe del Solar y Andrés Pérez, Anarquistas. Presencia libertaria en Chile (Santiago, RIL Editores, 2008), p. 33.

8 Manuel Lagos Mieres, Experiencias educativas y prácticas culturales anarquistas en Chile (1890-1927) (Santiago, Centro de Estudios Sociales Lombardozzi, 2013), pp. 9-14.

9 Osvaldo Arias, La prensa obrera en Chile 1900-1930 (Santiago, Ariadna, 2009), p. 45-80.

10 P. Kropotkin, “Qué somos los anarquistas”, El Ácrata, 1 de marzo de 1900.

11 Bakunin, “De la Revolución”, Acción Directa, Segunda quincena de agosto, 1922.

12 Verba Roja, “Lo que queremos los anarquistas”, 1ª Quincena de noviembre de 1918.

13 Adriana Palomera y Alejandra Pinto (compiladoras), Mujeres y prensa anarquista en Chile (1897-1931) (Santiago, Ediciones Espíritu Libertario, 2006).

14 Manuel Márquez, “La mujer”, Claridad, N° 92 (16 de junio de 1923).

15 Manuel Lagos Mieres, Feminismo obrero en Chile. Orígenes, experiencias y dificultades, 1890-1930 (Santiago, Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2019), pp. 220-222.

16 Manuel Lagos Mieres, Feminismo obrero en Chile, pp. 290-292.

17 José Santos González Vera, “Los anarquistas”, Babel, N° 49 (Primer semestre de 1949), pp. 12-27. La referencia en p. 13.

18 I. P. Lombardizzi, “¿Qué es Anarquía?” (A Juan Enrique Lagarrigue), publicado en Tierra y Libertad, Casablanca, Primera quincena de septiembre de 1904. Reproducido en Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, p. 67.

19 El Ácrata, "Por la anarquía" (Editorial), 11 de noviembre de 1900.

20 Verba Roja, "En plena revolución social", Valparaíso, 1° de mayo de 1919.

21 R. Vachol, "¿Qué es anarquía?", La Batalla, 2 de diciembre de 1912.

22 José Santos González Vera, "El 21 de mayo", Numen, Santiago, 22 de mayo de 1920, reproducido en Manuel Rojas y José Santos González Vera, Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos (Santiago, Soria Editores, 2005, Carmen Soria, compilación), p. 46.

23 Citado en Eduardo Godoy, La huelga del mono. Los anarquistas y las movilizaciones contra el retrato obligatorio (Valparaíso, 1913) (Santiago, Quimantú, 2014), pp. 55-56.

24 Así aparece en artículos de La Protesta en 1908 y 1909, citados por Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp. 143-144.

25 B. N., "La subversión de la disciplina militar", Claridad, N° 97 (21 de julio de 1923).

26 José Santos González Vera, "Respondiendo a la encuesta", Claridad (29 de septiembre de 1923).

27 Manuel Rojas, "Patria", La Batalla (2ª Quincena de noviembre de 1912), en Manuel Rojas, Un joven en La Batalla. Textos publicados en el periódico anarquista La Batalla, 1912-1915 (Santiago, LOM Ediciones, 2012), pp. 20-22.

28 José Santos González Vera, "Iglesia y la lucha de clases", Claridad, 16 de julio de 1921.

29 Atea, "¡Oye fraile!", en Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp. 361-362.

30 Acción Directa, "Dios y Patria", Segunda Quincena de julio de 1922.

31 Santiago Aránguiz, "Chile, la Rusia de América". La Revolución Bolchevique y el mundo socialista-comunista chileno (1917-1927) (Santiago, Centro de Estudios Bicentenario, 2019), pp. 30-41.

32 José Santos González Vera, "Algunas palabras sobre la Revolución", Claridad, 5 de noviembre de 1921.

33 Manuel Rojas, “Versos para la Revolución de Octubre”, Babel, N° 24 (noviembre-diciembre de 1944), pp. 136-138 (corresponde al Volumen V, de 1944, que incluye los números 22, 23 y 24).

34 Manuel Rojas, “El último combatiente”, Babel, N° 15-16 (enero-abril de 1941), pp. 168-170.

35 José Santos González Vera, “Los anarquistas”, p. 17.

36 Armando Triviño, “¡Rusia!!...”, Mayo de 1922, en Víctor M. Muñoz, Armando Triviño: Wobblie. Hombres, ideas y problemas del anarquismo en los años veinte. Vida y escritos de un libertario criollo (Santiago, Editorial Quimantú, 2009), pp. 76-77.

37 Claridad, “Situación del Régimen Bolsheviki. Críticos y partidarios”, N° 32 (3 de noviembre de 1921). Una explicación conceptual más detallada en Luis Fabri, “La Dictadura Provisoria y el Estado”, Claridad, N° 50 (6 de junio de 1922) y N° 51 (13 de mayo de 1922).

38 Claudio Rolle, Anarquismo en Chile, 1897-1907 (Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1985, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia), p. 151.

39 José Santos González Vera, “Lo que queremos”, Verba Roja, 10 de marzo de

1919, en Letras anarquistas, pp. 35-36.

40 Justo Rebelde, “Las organizaciones obreras. Su acción revolucionaria”, La ajitación, N° 11, Estación Dolores, Tarapacá (5 de agosto de 1905), reproducido en Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp. 324-326.

41 Citado en Igor Goicovic, “El discurso de la violencia en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)”, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, N° 7 (Primavera, 2003), pp. 51-52.

42 Liberto, “El vengador” (A Plaza Olmedo por su gesto), en Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, p. 374.

43 Luis Olea, “Sobre las ruinas”, en Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp.381-382.

44 R. González Pacheco, “La Revolución social”, La Batalla, 1 de marzo de 1921.

45 Sergio Grez Toso, Los anarquistas y el movimiento obrero, pp. 242-247.

46 Ferkarlaur, “Asalto por la policía de la cuarta comisaría al mitin de protesta sobre la masacre de Iquique. Cuatro de nuestros camaradas fueron tomados presos y acriminados por los esbirros. Tremendos crímenes de las autoridades y prensa burguesa”, La Batalla, Primera quincena de enero de 1913.

47 La Batalla, “¿Quién nos defiende?”, Primera quincena de enero de 1913.

48 Raymond Craib, Santiago subversivo 1920. Anarquistas, universitarios y la muerte de José Domingo Gómez Rojas (Santiago, LOM Ediciones, 2017).

49 Víctor Muñoz Cortés, Sin Dios ni patrones. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990) (Valparaíso, Ediciones Mar y Tierra, 2013), pp. 107-109.

50 Víctor Muñoz Cortés, Sin Dios ni patrones, p. 109.

51 Manuel Lagos Mieres, Feminismo obrero en Chile, pp. 265-267.

52 Eduardo Godoy, Llamaradas de rebelión. Breve historia del anarquismo en Chile (1890-2000) (Santiago, Editorial Eleuterio, 20202), pp. 33-41.

53 “L. Armando Triviño responde la encuesta”, Claridad, N° 94 (30 de junio de 1923).

54 Alan Angell, Partidos políticos y movimiento obrero en Chile (México, Ediciones Era, 1974), pp. 36-37.

55 Mario Góngora, Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX (Santiago, Ediciones La Ciudad, 1981), p. 47.

56 José Santos González Vera, Cuando era muchacho (Santiago, Editorial Nascimento, 1973, Quinta edición), pp. 266-267.

57 Claridad, “La Declaración de principios de la Federación de Estudiantes de Chile”, N° 14 (30 de abril de 1921).

58 Claridad, “La Federación de Estudiantes ante la Cuestión Social”, N° 5 (6 de noviembre de 1920).

59 Claridad, “El debate sobre la cuestión social en la Federación de Estudiantes”, N° 30 (20 de agosto de 1921).

60 Claridad, “Organización de un partido político de clase” (13 de noviembre de 1920).

61 Claridad, “Acusamos”, N° 1 (12 de octubre de 1920).

62 Claridad, “El régimen parlamentario”, N° 11 (10 de enero de 1921).

63 Claridad, “Crónica obrera”, N° 5 (6 de noviembre de 1920).

64 Claridad, “Acción y violencia”, N° 15 (7 de mayo de 1921).

65 Claridad, “El teatro ácrata en Chile”, N° 12 (22 de enero de 1921).

66 Max Nettlau, “Interpretaciones erróneas de la Anarquía”, Claridad, N° 73 (14 de octubre de 1922). Otros artículos analizaba a algunos de los teóricos y su conceptualización de la idea. Ver Pablo Elthacher, “Teoría del Anarquismo. La Doctrina de Proudhom”, Claridad, N° 38 (15 de octubre de 1921); “La Doctrina Anarquista. Interpretación de Miguel Bakunin”, Claridad, N° 39 (22 de octubre de 1921).

67 Marco A. Guzmán, “Cómo se enseña el Socialismo en las Universidades de

Chile", Claridad, N° 23 (2 de julio de 1921). Otro texto interesante es el de Maller, "El socialismo anarquista", Claridad, N° 56 (17 de junio de 1922), y Ramel, "El socialismo anarquista", Claridad, N° 96 (14 de julio de 1923).

68 Claridad, "Fundamento de la Idea Anarquista", N° 48 (24 de diciembre de 1921).

69 Raúl, "Táctica libertaria", Claridad, N° 54 (3 de junio de 1922).

70 Autor español avecindado en Paraguay. Prefiguró el existencialismo, tuvo importancia literaria, y a la vez difundió en la prensa su pensamiento anarquista con repercusión en los países de Rio de la Plata. Falleció en 1910.

71 Rafael Barrett, "Mi anarquismo", Claridad, N° 25 (16 de julio de 1921).

72 R. D. "Espíritu de las multitudes. Concepto de libertad", Claridad, N° 14 (30 de abril de 1921).

73 Eugenio Cabrera, "Crisis doctrinaria", Claridad, N° 29 (13 de agosto de 1921).

74 Claridad, “El Movimiento Anarquista en Chile”, N° 60 (15 de julio de 1922).

75 Claridad, “La propaganda anarquista en Chile”, N° 63 (5 de agosto de 1922); “Gira por Chile”, N° 65 (19 de agosto de 1922).

76 Alberto Edwards, La Fronda Aristocrática en Chile (Santiago, 1928), capítulo XXXIII, “La paz veneciana”.

77 José Santos González Vera, “Necesidades del instante”, Numen, Santiago, 4 de octubre de 1919, en Letras Anarquistas, pp. 40-41.

78 Gabriel Salazar, Del poder constituyente de asalariados e intelectuales. Chile, siglos XX y XXI (Santiago, LOM Ediciones, 2012), especialmente pp. 5-152, y Sergio Grez Toso, “La Asamblea Constituyente de Asalariados e Intelectuales Chile, 1925: entre el olvido y la mitificación”, Izquierdas, N° 29 (septiembre de 2016), pp. 1-48.

79 Jorge Rojas Flores, El sindicalismo y el Estado en Chile (1924-1936) (Santiago, Colección Nuevo Siglo, 1986).

SEGUNDA PARTE

ANARQUISMO LIBERTARIO Y ANARQUISMO COLECTIVISTA

CAPÍTULO 1

Localismo, libertad sin anarquía

Joseph Pearce

- Escritor británico

- Escritor residente y profesor de Literatura en el Thomas More College of Liberal Arts en Merrimarck (Nuevo Hampshire)

- Profesor Internacional en Red Cultural

Hay un límite al tamaño de los estados, como lo hay para otras cosas, plantas, animales o implementos; ya que ninguno de estos mantiene sus propiedades o virtudes, cuando son demasiado grandes o demasiado pequeños, de este modo, desvirtuándose o estropeándose su naturaleza.

Aristóteles[1]

"Es difícil igualar el lenguaje de los ancianos", expresa E. F. Schumacher. Luego, haciendo eco de la Antigua sabiduría de Aristóteles, reitera su posición en tanto que el asunto de una escala adecuada de las cosas "ha sido el tema más dejado de lado en la sociedad moderna". (Schumacher, 1973b, p.6) Luego de la publicación de Small Is Beautiful (Lo pequeño es Bello), Schumacher recibía una carta que explicaba la dificultad del tema de la escala de las cosas desde un punto de vista matemático: el punto crucial es que a medida que una organización monolítica aumenta, la dificultad de la comunicación entre sus partes componentes, aumenta exponencialmente. Se entiende en términos generales que el tamaño máximo de un equipo de investigación es 12, más que eso, sus miembros se pasarían la vida averiguando lo que están haciendo los demás miembros del equipo. (Schumacher, 1973b, p.7) Si este punto crítico es válido, y Schumacher claramente pensaba que así era, sus implicaciones son múltiples.

Al comienzo del capítulo 5 de Small Is Beautiful, titulado "Un Asunto de Tamaño", Schumacher analiza las implicaciones políticas asociadas con las dimensiones de escala. Schumacher se crió con la idea de que la política de escala era tan importante y potente como la economía de escala. La aserción dogmática de que la política de gran escala era inexorable e inevitable y que la historia estaría determinada por la misma, era la norma. De acuerdo con esta visión, la sociedad humana comienza con la familia, luego las familias se unen para formar tribus, luego, varias tribus pasan a formar la nación, luego varias naciones forman 'una unión' o 'unión de estados', y finalmente este proceso histórico culmina con la formación de un gobierno mundial. Este concepto de determinismo político podría llamarse la teoría de la centralización progresiva.

Schumacher reconoce una cierta plausibilidad en esta línea de razonamiento, pero cuestiona su validez fundamental. Si el proceso fuera tan inevitable como proponen sus partidarios, ¿por qué entonces ha habido recientemente tal proliferación de estados nación? Para probar su aserción, Schumacher cita el ejemplo de la organización de las Naciones Unidas, que al formarse tenía apenas 60 miembros, pero que 25 años más tarde, en el mismo momento en que Schumacher escribía su libro, el número había aumentado al doble y seguía creciendo:

En mi juventud, a este proceso de proliferación de naciones-estado se la llamaba “balcanización” y se le consideraba una cosa negativa. A pesar de esa opinión, ese proceso de proliferación llevaba más de cincuenta años en diferentes partes del mundo. Las unidades más grandes tienden a reducirse en unidades más pequeñas. Este proceso refuta lo que se planteaba como dogma, independiente de nuestras preferencias, y por lo tanto no debería ignorarse. (Schumacher, 1973a, p.52)

En los años que siguieron a la obra de Schumacher en que plasmara estas palabras, el proceso ha continuado sin interrupción, siendo más notable y visible en la desintegración de lo que fuera el imperio soviético.

La política de escala

La teoría de la centralización progresiva se apoya en la política de escala. Schumacher había sido educado con la idea de que un país debía ser grande para poder ser próspero; o sea, mientras más grande, más oportunidades de éxito, lo que a primera vista parecía plausible. Winston Churchill en su momento había expresado desdén por los ‘inviables principados’ de Alemania que existían previos a la Alemania unida de Bismarck. Fue solo a través de la unificación llevada a cabo por Bismarck que la prosperidad se hizo posible en Alemania…. o al menos es lo que dice la teoría …. Sin embargo, Schumacher vuelve a darnos

una interpretación alternativa : “los suizos y los austriacos de habla alemana que no se unieron a la propuesta de Bismarck, tuvieron resultados económicos muy satisfactorios, y si miramos la lista de los países más prósperos en el mundo, vemos que un número significativo son países pequeños, y en contraste la lista de países muy grandes, muestra que en su mayoría son países muy pobres. De nuevo, esto debería dar que pensar” (Schumacher, 1973a, p.52)

Habiendo ofrecido estos ejemplos prácticos, Schumacher decidió desarrollar ejemplos hipotéticos para ilustrar el mismo punto: “Imaginemos que en 1864 Bismarck hubiese anexado toda Dinamarca pero que nada hubiera ocurrido desde entonces… Imaginemos Bélgica siendo parte de Francia” (Schumacher, 1973a, pp.58-59) En los años que siguieran esas supuestas anexiones, los daneses y los belgas, en cuanto minorías étnicas, lucharían por mantener su identidad cultural y su lengua. Si eventualmente comenzaran a exigir su independencia, los cuentistas políticos de la brigada ‘grande-es-mejor’ ignorarían sus demandas como irrealizables. Las “regiones” danesas y belgas serían vistas como países incompletos, demasiado pequeñas para ser viables económicamente en tanto naciones independientes. De hecho, ya que la historia ha ido en otra dirección, sabemos a ciencia cierta que Dinamarca y Bélgica son tan viables como sus vecinos más grandes.

Sin embargo, y a pesar de las voces como la de Schumacher, aún se sostiene que “grande” es mejor en lo político como en lo económico, y que la “balcanización” es dañina. Este punto de vista fue reforzado con las guerras sangrientas en los Balcanes, en la última década del siglo XX. Desde el contexto de seguridad de sistemas políticos estables, ya sea en países pequeños o grandes, es fácil caricaturizar como “primitivismo” o “fanatismo” los problemas y asuntos que dividen a áreas menos estables del globo. “¿Por qué no puede todo el mundo vivir en paz?”, es una pregunta legítima, pero a menudo es una manifestación de la exasperación que encierra la ignorancia de los otros. Rara vez se hace esta pregunta como una búsqueda de entendimiento, y menos aún como un genuino esfuerzo por entender.

¿Por qué entonces está el mundo tan desgarrado por el conflicto? Irónicamente, se debe en gran parte a la teoría de la política de escalas. La “balcanización”, tan ridiculizada por los que creen en que a más grande mejor, es de hecho, una consecuencia de la política de escala que apoyan. Es decir que el problema deriva de la condena vociferante y arrogante de la balcanización. Tomemos por ejemplo el caso de los conflictos que han explotado en los Balcanes en la historia

reciente. Estos se han debido principalmente a esfuerzos de mezclar a serbios, croatas, eslovenos, albanos y otras naciones en un estado artificial llamado Yugoslavia, dominado por los serbios. El exdictador de Yugoslavia, el Mariscal Tito, apenas mantenía el orden en un ambiente de tensiones étnicas crecientes a través del uso del autoritarismo férreo; pero después de su muerte en 1980 las diferentes naciones comenzaron a ejercer su presión democrática y a demandar autonomía.

Gigantismo político

El mismo problema ocurrió a mayor escala en la política adoptada por la Unión Soviética. Lenin y Stalin centralizaron el poder político en Moscú, anexando a la fuerza o invadiendo naciones vecinas. Estonia, Letonia, Lituania, Ucrania, Armenia, Georgia, Moldova, Tayikistán y muchas otras fueron absorbidas por el gigantismo político soviético. Más allá de las fronteras soviéticas, Stalin consolidaba el poder comunista forzando a la mayoría de los países de Europa del Este a incorporarse dentro de la esfera soviética imperial. Era parte de la inexorable marcha al gobierno mundial comunista, o al menos así lo creía Stalin. Los pueblos del imperio soviético tenían otras ideas, prefiriendo la belleza de sus naciones pequeñas al poder del bloque soviético y así comenzaron a luchar por su independencia. Una a una las naciones del imperio soviético se separaron, desmoronando al más grande y más poderoso imperio político en la tierra. Todo esto ocurrió después que Schumacher escribiera su libro, vindicando de algún modo sus observaciones. Por supuesto, las teorías de la política de escala y del centralismo progresivo no son solo privativas del comunismo. Las potencias coloniales en Occidente causaron profundo daño alrededor del mundo, particularmente en África. Los esfuerzos de los poderes imperiales de consolidar sus imperios crearon fronteras artificiales en los territorios ancestrales de las tribus africanas. La gran nación Masai fue dividida entre Kenia y Tanzania. Asimismo, una línea fue trazada en Somalia separando parte de Somalia de sus hermanos, ubicándolos en Kenia. El resultado de la intromisión imperial en Somalia, como en otras partes de África, ha resultado en anarquía, guerra y hambruna.

En años recientes el rol de constructor de imperio ha pasado de países europeos a

los Estados Unidos, cuyo impulso colonial se asomara en Somalia en 1991. Al comienzo, la intervención americana fue ostensiblemente humanitaria, preocupados con la entrega de alimentos a las áreas del país afectadas por hambrunas. Muy pronto, sin embargo, la "Operación Restaurar la Esperanza" se había transformado en una operación militar llamada "Operación Construir Nación". Su propósito, no obstante, tenía poco que ver con la reconstrucción de la nación somalí, como queda en evidencia en las palabras del embajador americano en Somalia: "Ya no hay más Somalia, desapareció". "Se puede llamar el territorio donde viven los somalíes, Somalia, pero Somalia como estado desapareció en 1991".[2] No queda claro bajo qué autoridad internacional el embajador americano se sintió con el derecho de declarar la destrucción de Somalia, pero es probable que, para la gente de Somalia, las palabras del Tío Sam hubieran sonado como palabras del Gran Hermano. Sea como sea, la invasión liderada por EE.UU. fracasó en traer paz o estabilidad, y en vez hizo aumentar la anarquía y el derramamiento de sangre.

La mayor condenación de la política de escala se encuentra alrededor de aquellos que la han llevado al extremo. En el siglo pasado los tres líderes políticos más obsesionados con la centralización de poder y la construcción de imperios fueron Stalin, Mao y Hitler. Ambos, Josef Stalin y Mao Tse-Tung creían en un gobierno mundial comunista, la realización de las teorías marxistas de determinismo económico. Hitler por su parte imaginaba un régimen que durara mil años, en el cual la raza germana dominaría el mundo. El resultado de todo esto, fuera de su total fracaso, fue la masacre de millones de personas en el nombre del "progreso" ideológico basado en creencias centralistas. Stalin y Mao, se estima, fueron responsables de la muerte de más de cien millones de personas. Si bien el número de fatalidades asociado a Hitler fue muy inferior a los anteriores, no hay duda de que hubiera aumentado considerablemente si no hubiera sufrido la derrota militar. Este trío de tiranos, Stalin Mao y Hitler, llevó la política de escala a su conclusión lógica, apartando la escala humana en lo político a favor de la más terrible inhumanidad imaginable.

Política como si la gente importara

Claramente el legado del gigantismo político en el siglo XX deja mucho que

desear. ¿Cuál es entonces la alternativa? Esencialmente esta yace en que el principio de “lo pequeño como bello” (Small is Beautiful) debe aplicarse tanto a la política como a la economía. Mientras los que creen en la política de gran escala llaman a la centralización de funciones, una política que crea verdaderamente en la gente como lo más importante, busca la descentralización. Mientras los seguidores de que lo grande es mejor buscan la evolución de entidades políticas cada vez más grandes y supra nacionales para gobernar a la humanidad, aquellos que persiguen una política a escala humana, buscan la devolución de poderes a naciones más pequeñas o a regiones o estados-provincias en esas naciones:

Regionalismo, pero no en el sentido de combinar muchos estados en un sistema de libre comercio, sino en el sentido de desarrollar todas las regiones en cada país. Esto, de hecho, es hoy el asunto más importante en la agenda de los países más grandes. Muchos nacionalismos de naciones pequeñas acompañado de un deseo de autogobierno sino de independencia, es simplemente una respuesta lógica y racional a la necesidad de desarrollo a nivel regional. En países pobres, especialmente, no hay esperanza para los pobres a menos que haya un exitoso desarrollo regional, es decir un esfuerzo de desarrollo fuera de las capitales, que cubra todas las zonas rurales donde la gente habite y exista. (Schumacher, 1973a, pp. 60-61)

En términos económicos, el desarrollo regional al cual se refiere Schumacher, está ligado a la aplicación de tecnologías intermedias, apropiadas. En términos políticos, esto se refiere al establecimiento o restablecimiento de un autogobierno local o regional genuino de pequeña escala. Es, en un sentido, un llamado para la reemergencia de la genuina democracia. La democracia, siendo un principio al cual la mayoría de los gobiernos adhieren, es necesario diferenciar entre lo que es una democracia nominal, diferenciada de una democracia auténtica. La democracia nominal, la forma en uso en muchos de los grandes países más grandes y en entidades supra nacionales como la Unión Europea, es la que funciona más en teoría que en la práctica. A lo más, es normalmente ineficiente e inadecuada, pero a menudo no es más que un fantasma fraudulento. Ahora, para entender lo que se quiere decir por democracia genuina, es necesario reiterar las palabras de Aristóteles que

Schumacher cita con gran respeto: “Hay un límite al tamaño de los estados, como lo hay para otras cosas, plantas, animales o implementos; ya que ninguno de estos mantiene sus propiedades o virtudes, cuando son demasiado grandes o demasiado pequeños, de este modo, desvirtuándose o estropeándose su naturaleza”. No solo son apropiadas las palabras de Aristóteles a la situación política del mundo moderno, son sublimemente aptas ya que fue en el mundo helénico que se inventó la democracia. Además, el modelo griego original de democracia todavía es un medio valiosísimo para para verificar hasta qué punto sus equivalentes modernos merecen el nombre de democracia.

El propósito de la democracia para los habitantes de la Antigua polis (Ciudad Estado) griega era de darle una voz a todos los ciudadanos libres, no solo en principio, sino también en la práctica. Cada ciudadano se representaba a sí mismo, y podía declarar sus puntos de vista ante el concejo de la ciudad-estado. Esto se hacía posible porque las polis griegas eran de tamaño reducido, y también, porque no todos sus habitantes eran ciudadanos; algunos eran esclavos que no gozaban de derechos cívicos. No obstante, en términos prácticos modernos, la democracia pura existe cuando el principio se traslada a la práctica, tal como se hacía en la Grecia antigua. Cada ciudadano debería representarse a sí mismo con el derecho teórico y la habilidad práctica de expresar sus puntos de vista e influenciar su comunidad. Hasta ahí, vamos bien y creo que la mayoría de los partidarios de la democracia estarían de acuerdo con este principio.

La teoría de la centralización progresiva

Los problemas se producen cuando las sociedades humanas se complejizan, o más específicamente, cuando se fusionan en unidades políticas cada vez más grandes. Cuando se aplican las políticas de escala, hay escasa opción para que los individuos planteen sus puntos de vista en forma individual y deben -por ende- delegar muchas funciones democráticas a instituciones de cierta envergadura. En suma, la democracia pasa a ser víctima de la centralización progresiva de hecho. Los individuos delegan sus funciones democráticas a un consejo local; este delega sus funciones a un condado, este a su vez delega al consejo regional o a un gobierno provincial, y estos delegan a un gobierno nacional y este, delega a una unión continental, y pronto, reza la teoría, esta

unión continental delegaría a un eventual gobierno mundial.

Esta teoría nos aleja muchísimo del modelo griego de democracia. ¿Vale entonces la pena preguntar cómo y hasta qué punto podría un individuo influenciar un gobierno mundial? Cada uno de nosotros sería una sola voz en un electorado de varios miles de millones. Claramente nuestra función democrática sería solo una abstracción teórica, un derecho humano puramente formal, que no nos habilitaría para influenciar la sociedad en que vivimos. Bajo esta óptica la teoría de la centralización progresiva es en relación con la democracia la práctica de una usurpación progresiva. El gobierno mundial usurpa las funciones de las uniones continentales, estas usurpan las funciones de los gobiernos nacionales, los cuales a su vez usurpan las funciones de autoridades regionales o provinciales/estatales. Estos últimos usurpan las funciones de los consejos de condados, y estos a su vez usurpan las funciones de los consejos locales. Es decir, es el principio de la democracia como lo concibieron los griegos, pero exactamente al revés.

Este tema fue analizado con vigor polémico por John Seymour, decano del movimiento de auto sustento, en su obra Bring me my bow. En un capítulo titulado “La Horrible Enfermedad del Gigantismo”, Seymour arrasó teóricamente contra los que han usurpado el poder en nombre de la democracia:

¿Cuál es la cura para esta bestial enfermedad del gigantismo? Desarmemos el “Reino Unido” y las otras grandes naciones una vez más... ¿Para qué queremos seguir siendo “grandes”? No quiero ser “Grande” -quiero ser sabio, quiero ser libre, quiero ser amable, quiero ser feliz. ¿Y en qué consiste nuestra “Grandeza”? En acosar a otros y luego decirles: “miren -somos los jefes del Imperio más grande que el mundo haya conocido”. ¿Acaso esto hizo al inglés promedio, más sabio, libre, amable o feliz? (Seymour, 1977, pp. 52-53)

Esta fuerte denunciación del imperialismo hecha por Seymour fue motivada por un compromiso profundo con la democracia genuina en el sentido que hubiera sido entendida por los griegos: la unidad que es lo suficientemente pequeña como para que cada persona se pueda hacer escuchar es la única unidad que puede llamarse base de democracia (Seymore, 1977, p. 52) Las sensibilidades

democráticas de Seymour y su convicción en la necesidad de desarmar Gran Bretaña lo llevaron a ignorar los dos partidos mayoritarios por estar intrínsecamente ligados a las teorías de “gigantismo”: “Afortunadamente, porque vivo en Gales, mi opción es clara. Votaré por el Partido devolucionista (movimiento que busca disolver la unión de armas y constitucional de Gales con Londres). Mis candidatos podrían no ser elegidos, pero al menos mi pequeña voz sería escuchada para defender la idea de un país de dimensiones humanas” (Seymour, 1977, p.52) Estas palabras datan de 1977, cuando la devolución parecía no más que un sueño distante que tenían algunos nacionalistas excéntricos. Hoy Plaid Cymru ha emergido como una fuerza mayor en la política galesa, y el tema de la devolución, si bien no en su totalidad, pero sí en una forma restringida, ha pasado a ser una realidad en Gales.

Seymour, aunque viviera en Gales, era inglés y amaba su país. Pero tanto Inglaterra como Gales eran distintos al Reino Unido y deberían ser liberados de este. Seymour, no obstante, insistía en ir más lejos: “Tengo otra clase de orgullo, más privado, más íntimo, más mío quizás, y es el de ser East Anglian. ¡Ah, ese sería un país! Y ser ciudadano de East Anglia no disminuiría mi orgullo de ser inglés.... East Anglia es una nación lo suficientemente grande, así como debieran ser las naciones” (Seymour, 1977, pp. 53-54) El candor característico de Seymour llevaría a muchos a deducir que él es ni más ni menos que un romántico miope, y, a decir verdad, es cuestionable que el concepto de “nación” pueda aplicarse a regiones como East Anglia. Pero esta llamada a recobrar poder de los gobiernos centrales para las regiones más pequeñas es válida. Schumacher era lo suficientemente realista para anticipar las objeciones de los creyentes en la realpolitik que insisten en que la política de escala hace que las pequeñas naciones u otras formas de gobierno en pequeña escala, impracticable en el mundo real:

Ahora debo prepararme para el contraataque de aquellos que siempre insisten en que a esta altura de la discusión: “¡Lo que queremos no son más naciones, sino menos! De hecho, queremos deshacernos de la pluralidad de naciones completamente. ¡Los hombres deberían unirse bajo una sola nación, la nación mundial!”

Queda claro que un solo gobierno para todo el mundo estaría lejos de la verdadera democracia. ¿Si una persona no puede expresar su opinión para que sea oída en Inglaterra, como le va a ser posible hacerse oír por el mundo entero? Entre, lo que es la última estimación poblacional mundial de cuatro mil millones, ¿cuánto podría pesar la voz de una persona honesta? Si hay alguna vez un gobierno mundial estén seguros de que será despotismo, no solo el más extendido, sino que también el más despótico (Seymour, 1977, pp.54-55)

Sin embargo, si este gobierno mundial teórico se hiciera realidad, lo más seguro es que se hiciera llamar democracia. La gente tendrá derecho a voto aun sin tener voz. El problema, por lo tanto, no es si la democracia es el futuro ya que todos creen que lo es; el problema es la "democracia" no democrática. El desafío para el futuro es cómo hacer que la democracia sea democrática.

Una democracia de pequeñas extensiones

Alexander Solzhenitsyn, escritor y premio Nobel, era un gran admirador de Small Is Beautiful. Ya en 1973, en su carta a los líderes soviéticos, llamaba a una reconsideración radical de la economía, paralela a la visión de Schumacher en muchos aspectos claves. Específicamente, Solzhenitsyn detallaba la forma en que la civilización tanto en el oriente como en el occidente estaba en peligro debido al "progreso":

Que aficionados eran nuestros publicistas, antes y después de la revolución en ridiculizar a esos retrógrados… que apelaban a apreciar y tener compasión con el pasado, aun en el caso del villorrio más miserable con un par de chozas... que insistían en mantener caballos aun después de la introducción del automóvil, de no abandonar las pequeñas fábricas a cambio de plantas gigantes y combinadas agrícolas… en no desperdiciar el guano orgánico a favor de fertilizantes químicos, en no concentrar millones en las ciudades, y no apilarse unos encima de otros en bloques de muchos pisos.

El mundo había sido empujado por el camino de ambos, la burguesía industrial occidental y del marxismo, para llegar a descubrir lo que cualquier persona de edad en Ucrania o Rusia entendía desde tiempo inmemorial… que una docena de gusanos no pueden seguir royendo la misma manzana para siempre, que, si la tierra es finita, entonces sus extensiones y recursos son finitos también, y el progreso sin fin, instalado en nuestras cabezas por los ingenuos de la Ilustración simplemente no es posible… Todo este “progreso” ha resultado ser insano, mal concebido, una carrera loca por un callejón sin salida. Una ambiciosa agenda de “progreso perpetuo” está atorada y en sus últimos estertores.

Al mismo tiempo que Schumacher expresaba sus advertencias en occidente, Solzhenitsyn urgía al gobierno soviético de aceptar su responsabilidad como guardián del futuro. Se habían despilfarrado recursos, el suelo se había erosionado, la contaminación industrial había creado peladeros inutilizables, pero aún había tiempo para actuar positivamente: “actuemos sensatamente, cambiemos de curso”. En particular, Solzhenitsyn apelaba a una forma de vida a escala humana. En contra de los conglomerados industriales, Solzhenitsyn contraponía la forma de vida de los “antiguos pueblos” –pueblos hechos para la gente, caballos, perros… pueblos que eran humanos, amigables, confortables… Una economía anti-gigantismo, pero con alta tecnología, pero en menor escala lo que necesitaría la construcción de muchos nuevos pueblos “a la antigua”. Considerando la remarcable similitud en enfoque, no es sorprendente que Solzhenitsyn haya apelado al restablecimiento de la democracia genuina en la misma dirección defendida tanto por Schumacher como por Seymour.

Democracia sustentable

En Reconstruyendo Rusia Solzhenitsyn proponía una democracia sustentable que “debía ser construida desde abajo hacia arriba, gradual y pacientemente, y diseñada para durar en vez de ser una declaración desde arriba”. Según Solzhenitsyn el fracaso de la democracia liberal que quizás debiera ser llamada

macro-democracia se debe a que:

rara vez podría ser aplicada en agrupaciones de pueblos o áreas pequeñas, pueblos de tamaño mediano, pequeños asentamientos del tamaño de un condado. Solo en áreas de ese tamaño pueden los votantes tener confianza en su elección de candidatos ya que estarían familiarizados con ellos en términos de su efectividad en asuntos prácticos y en sus cualidades morales. A este nivel es casi imposible que candidatos impostores de mala reputación pudieran imponerse, ni tampoco se impondría la retórica vacía o la simple presión partidista para imponer candidatos.

Estas son las dimensiones en las que la nueva democracia rusa pudiera empezar a crecer, ganar fuerza y llegar a ser consciente de sí misma. También representa un nivel donde ciertamente se enraizará porque involucrará los intereses vitales de cada localidad: aseguramiento de pureza del agua y aire, supervisión de las viviendas, hospitales, guarderías, tiendas y la distribución de bienes, asimismo asegurando el desarrollo vigoroso y sin trabas de iniciativas económicas locales. Sin un autogobierno local, debidamente constituido, no puede haber una vida estable o próspera, y el mismo significado de la libertad cívica pierde su sentido. (Solzhenitsyn, 1991, pp. 71-72)

La “democracia de pequeñas comunidades” de Solzhenitsyn no salió de la nada, sino que está plasmada en la historia de Rusia misma. Se había practicado en Rusia por siglos, con los consejos campesinos que existieron durante toda la historia rusa, mientras que en algunos momentos se vieron las asambleas Veche, y el autogobierno Cosaco.[3] En el siglo XIX, la democracia local en Rusia funcionó a nivel de distrito y de provincia, sin tener raíces en los pueblos. Este sistema fue destruido por la revolución, que reemplazó estas instituciones de distrito y provinciales con soviets locales que respondían directamente al gobierno central del partido comunista. No sorprende que Solzhenitsyn sea también crítico de la macro democracia o pseudodemocracia, que se practica hoy en la Rusia post comunista. En junio del 2005 presentaba un argumento de que Rusia no podía volver a la democracia ya que nunca había conocido la verdadera

democracia. “A menudo se dice que nos están quitando la democracia o que hay una amenaza a la democracia”, dijo en el canal estatal de televisión. “¿Pero qué democracia está amenazada? ¿El poder de la gente? No lo tenemos. No tenemos nada parecido que se asemeje a la democracia. Intentamos construir democracia sin autogobierno. Antes que nada, debemos diseñar un sistema en el que la gente pueda manejar sus propios destinos”.

En Reconstruyendo Rusia, Solzhenitsyn aludió al modelo griego original de democracia y, juntamente con Schumacher, expresó su deuda con las ideas de Aristóteles. También se refirió al sistema de cantones en Suiza como un modelo de buena democracia en los hechos. Su admiración por la democracia suiza comienza en los años 70 cuando estuvo exiliado en Zúrich. Declaró al editor jefe del Neue Zürcher Zeitung que admiraba la democracia suiza porque estaba organizada en unidades locales pequeñas como los villorrios y los cantones. En contraste con las democracias centralizadas en otros países occidentales, el énfasis en Suiza se centraba en la autodeterminación local y en la participación activa de toda la población. En este respecto, Solzhenitsyn observó que el sistema suizo le hacía pensar en el sistema democrático en el Novgorod medieval. En Suiza, una petición firmada por 100.000 ciudadanos obliga al gobierno a llamar a un referendo nacional en cualquier materia que contemple cambios a la constitución. Del mismo modo, una petición firmada por solo 50.000 personas asegura un referendo público relativo a cualquier propuesta presentada al Parlamento.

Solzhenitsyn repitió su admiración por el sistema político suizo en una entrevista en la televisión americana en junio de 1974. Esto confirma las similitudes entre las opiniones de Solzhenitsyn y las de Schumacher:

La democracia suiza posee cualidades admirables. Primero, es silenciosa y funciona sin ruido. En segundo lugar, está su estabilidad.... Tercero, es una pirámide invertida. Es decir, hay más poder a nivel local… que en los cantones, y más poder en los cantones que en el gobierno... Naturalmente, uno no puede dejar de admirar una tal democracia.[3]

En contraste a las democracias de pequeñas áreas, existen lo que podrían

llamarse las democracias de macro áreas. En Estados Unidos, la erosión progresiva de los derechos de los estados y el consecuente aumento del poder del gobierno federal en Washington ha causado mucha preocupación. Es un ejemplo clásico de usurpación de funciones democráticas de parte de grandes instituciones en detrimento de las funciones democráticas, de las instituciones más pequeñas. James Buchanan, el premio Nobel americano en Economía, sugería en una conferencia sobre temas constitucionales en París en 1980, que los Estados Unidos se habían convertido en un estado unitario, sin muchas diferencias con otros estados centralizados y que los padres fundadores nunca habrían creído que el concepto de federalismo se degeneraría para producir un Leviatán centralizado como este (Goldsmith, 1994, pp.72-73)

El arte de la decepción

De igual manera, Europa, en su movimiento hacia el federalismo, parece -por lo menos en la práctica, si no en la teoría- que va en la misma dirección centralista que los Estados Unidos. El rol cambiante de la Unión Europea se refleja en el cambio de nombre en el tiempo. Comenzando como Mercado Común, pasando luego a ser la Comunidad Económica Europea, pasando luego a ser simplemente la Unión Europea. La tendencia hacia un mayor control al centro es obvia y ha sido ocultado por mucho tiempo utilizando el artificio engañoso de un neolenguaje Orwelliano. Cuando los británicos fueron llamados a un referendo para decidir si el Reino Unido debiera firmar el Tratado de Roma, se les dijo que simplemente estaban votando sobre si unirse o no a un “mercado común”. Asuntos de soberanía o interferencia política en asuntos domésticos no eran tema porque, de acuerdo con aquellos en favor del mercado común, se trataba solo de decidir si unirse a un tratado comercial que tendría beneficios económicos. Es muy probable que el electorado no hubiera votado a favor si se hubiera aclarado que iban a perder soberanía y poder político ante un organismo supranacional basado en Bruselas, un hecho que ha quedado en claro en la oposición política a la Unión Europea que culminará en el Brexit.

Hacia una sociedad secreta

Cuando el diario The Guardian presentó un caso ante la Corte Europea de Justicia en 1994, quejándose del secreto que rodeaba la toma de decisiones europeas, los abogados del Consejo de Ministros Europeos respondieron ante los jueces que “no había un principio legal comunitario que le diera acceso a los ciudadanos a los documentos de la Unión Europea”. Los abogados insistieron que los jefes de gobiernos nacionales tampoco tenían derecho a exigir mayor apertura en los asuntos de la UE, ya que sus declaratorias “no eran vinculantes respecto de la institución de la comunidad”.[4] Con todo este hermetismo y secreto a los más altos niveles, era casi inevitable que la Comisión Europea se viera afectada por escándalos financieros. En marzo de 1999, la Comisión como un todo fue forzada a renunciar luego que casos de fraude y corrupción fueran descubiertos y denunciados. Quizás, dado el oportuno recordatorio de Lord Acton de que “el poder corrompe, y que el poder absoluto corrompe absolutamente”, uno hubiera esperado que hubiera habido llamados a la descentralización del poder alejado de la Comisión, pero en vez de eso y antes de seis meses, hubo un llamado para una extensión significativa de los poderes de la Unión Europea en el área del derecho penal, de tal modo que 2delitos en la Unión Europea” como el fraude multimillonario pudiera ser tratado de manera más eficiente. La extensión de los poderes de la UE al campo del derecho penal implicaría necesariamente armonización de los procedimientos de cada país, resultando en otro paso más hacia un super poder europeo. Afortunadamente el rechazo de la Constitución centralista de la UE por parte de Francia y los Países Bajos, en mayo y junio del 2005, marcaron el comienzo de una reacción popular en contra del super monstruo de la UE, reacción que solo ha ido en aumento desde entonces.

Del mismo modo, una moneda única europea también tendría consecuencias que van más allá de la economía de las naciones europeas. De partida, tendría que ser manejada de manera central, lo que significaría que la estrategia económica para cada miembro-nación sea determinada centralmente. En consecuencia, la habilidad de los gobiernos nacionales de dirigir su política económica en la dirección aprobada por los electores se vería enormemente debilitada e incluso, eliminada. Incluso cuando líderes de la Confederación de la Industria británica (CIP), que representan principalmente a las grandes empresas, llamaron a una entrada temprana al Sistema de moneda única durante su conferencia de octubre de 1999, la Federación de la pequeña Industria (FPI) mostró mucho menos entusiasmo con la idea. La FPI se pronunció inequívocamente en contra de la

unión monetaria europea, como su manifiesto lo demuestra:

Bajo los términos del Tratado de Maastricht, si el Reino Unido se acoplara al Sistema de Moneda Única, eso significaría entregar una proporción importante de sus reservas de divisas y de oro, así como el control de su emisión de dinero y de su política monetaria a la institución europea la cual estaría controlada por banqueros no electos.

Estas son preocupaciones fundamentales en relación con las reservas de capital y el futuro financiamiento de las pensiones en el Reino Unido.

La FPI se opone a la unión monetaria y a la moneda única, y cree que tal decisión despojaría al Reino Unido de un aspecto fundamental de su soberanía nacional.[5]

El hecho de que la CIP, representando a los grandes intereses, estuviera más conforme con los avances en la UE que la FPI, es ilustrativo. Parece que las grandes empresas son capaces de desarrollar un modus vivendi con los grandes gobiernos, mientras que las pequeñas empresas ven a los grandes gobiernos como intrusivos y despreocupados. Esto queda en evidencia en la sección "Pequeñas Empresas y Europa" en el manifiesto de la FPI, que insiste sobre "el peso creciente de las regulaciones de la UE y cómo ha afectado muy negativamente a las pequeñas empresas".

Sobre regulación

Se han dado varios ejemplos de los efectos nocivos sobre las pequeñas empresas afectadas por la sobre regulación impuesta por la UE.

-En Cornwall, ha sido costumbre por siglos guardar el arenque en barriles, pero esto había sido prohibido por la UE.

-También en Cornwall, dos viñas con reputación en la producción de muy buenos vinos fueron obligadas a cerrar por usar una variedad de uva que estaba prohibida por la regulación de la UE.

-Muchas carnicerías cerraron porque los márgenes eran insuficientes después de ceñirse a las regulaciones de la UE que imponían nuevos y altos costos.

-Miles de pequeños negocios en la industria avícola cerraron, haciendo que el Reino Unido tuviera que importar pollos del resto de Europa.

-Los pequeños productores de queso han sido marginados no solo por regulaciones de la UE, sino también por la escasez de leche producida por la imposición de cuotas de la UE.

Habiendo ofrecido estos ejemplos, la CPI ha expresado un grado de escepticismo acerca de los beneficios de pertenecer a la UE: “Es imposible ser precisos acerca del número de empleos que se han perdido a causa de la sobre regulación, pero la CPI estima que es un número significativo. La incertidumbre creada ofrece un buen argumento para realizar un análisis de costo/beneficio detallado relativo a ser parte de la UE”.

Desafortunadamente tal análisis se enfrenta con el problema del uso deshonesto de las estadísticas. Por ejemplo, en octubre de 1999, la campaña “Gran Bretaña en Europa”, liderada por Tony Blair, llamó a un ‘debate honesto y claro’ sobre los beneficios de pertenecer a la UE, pero fue seguido por una argumentación que distaba mucho de ser honesta. En lo principal, apuntaba a los grandes subsidios entregados por Bruselas para cubrir costos de, por ejemplo “mejora de cierres” en los campos de Irlanda del Norte, sin mencionar, eso sí, que ese dinero venía de los contribuyentes británicos mismos. En ese momento, Gran Bretaña pagaba 11 billones de libras al año, algo así como 1 millón doscientas mil libras por hora a la UE, de lo cual solo la mitad regresaba en forma de inversión al Reino Unido.

Esta campaña de “Gran Bretaña en Europa” también sostenía que el mercado único de la UE “eliminaba diez formularios de aduanas para las firmas británicas, lo que representaba un ahorro de unos 135 millones de libras al año”. Lo que la campana no decía, era que las mismas firmas tenían que pasar por un

ejercicio más complicado al llenar los nuevos formularios Intrastat de la UE, lo que significaba la adición de 1 billón de libras en costos. Días después del inicio de la campaña, Romano Prodi, presidente de la Comisión Europea, daba pautas sobre los planes para aumentar el control centralizado desde Bruselas. Sus recomendaciones, sacadas de un informe de un comité de “hombres sabios”, nombrados por el mismo Prodi, terminarían con el derecho de veto de las naciones miembros, que era el último resquicio que garantizaba alguna medida de independencia. Esto quería decir, por ejemplo, que Gran Bretaña perdería su poder de veto en materias cruciales de política, tales como los impuestos. El informe del comité insistía en que los poderes de los miembros más importantes deberían ser drásticamente reducidos para poder dar paso a la “nueva Europa”. Podría haber hasta treinta miembros de la UE en una década, indicó Prodi, creándose así una Unión que requeriría una nueva centralización de poder sin precedentes en Bruselas. Una reforma del existente tratado de la UE era necesaria para que el poder pasara de los estados miembros a la Comisión del Señor Prodi. Más aún, el número de miembros del Parlamento Europeo en Estrasburgo enviados por los estados miembros sería reducido para darle espacio a los nuevos miembros de Europa del Este. Las implicaciones de esta reestructuración centralistas fueron puestos en evidencia por Graham Mather, exmiembro conservador del Parlamento Europeo y presidente del Foro de Política Europea: “Prodi lidera desde el frente a un sistema centralizado vertical”.

Claramente la macro democracia prevista por Romano Prodi estaba en la dirección exactamente opuesta a la democracia localizada. La UE aumentada de Prodi, con treinta estados, es casi una realidad en estos días, con 27 estados miembros y una población combinada de más de 500 millones de personas. Esta unión es manejada en la práctica por una comisión no electa, mientras que el Parlamento Europeo, la institución “democrática” que se supone supervisa a la Comisión, está compuesto de miembros que representan distritos enormes, más grandes que los distritos representados por los miembros de los parlamento nacionales. Cada miembro del Parlamento Europeo “representa” más de un millón de votantes. ¿Puede tal sistema llamarse “democrático” en algún sentido significativo o práctico?

Dictadura “democrática”

Con el propósito de desviar la crítica de que la UE está pasando a ser una “dictadura democrática”, sus defensores a menudo declaran que la UE es subsidiaria, es decir que no interfiere en áreas legítimas de gobiernos locales, regionales o nacionales. Incluso Romano Prodi ha dicho que las naciones pequeñas y sus identidades deberían ser preservadas. Sin embargo, lo extensivo de las regulaciones de la UE interfieren en todos los aspectos de la vida, lo que contradice estas declaraciones.

Hay un sinfín de estas interferencias de la UE, pero nos basta con una. En agosto de 1999, un negocio de carnes de la parte occidental del país fue amenazado con ser clausurado porque a oficiales de la UE no les gustó el color de los overoles que usaban sus empleados. Los empleados de Baker’s de Nilsea en Somerset habían usado overoles azules por más de veinte años, sin embargo, los oficiales le dijeron a Toby Baker, propietario de la firma, que “el color de los overoles no estaba en conformidad con las regulaciones de higiene de la UE, que estipulan que la vestimenta debe ser de color claro”. Los oficiales le ordenaron cambiar el color de los uniformes a un color gris plata y, más aún, se le informó que de no implementar los cambios dentro de tres meses, se le consideraría delincuente respecto a la ley penal y se le retiraría su licencia de negocio.

Claramente un sistema que permite que burócratas en Bruselas dicten el color de la ropa de trabajo en pequeñas empresas en Somerset no puede considerarse subsidiaria. La subsidiaridad, adecuadamente entendida e implementada, significa dejar al individuo y a la familia todo lo que puede hacerse a nivel individual o familiar; dejarles a las comunidades locales todo lo que se puede hacer en forma local; dejar a la región todo lo que se puede hacer en forma regional; y solo pone en las manos del estado nacional las cosas que no pueden ser descentralizadas. Si queda alguna función que deba ser entregada a una entidad burocrática supra nacional, es asunto de debate, pero claramente no incluye el poder de decidir el color de la ropa de trabajo que la gente deba usar.

Lejos de entregar más poder a un centro cada vez más remoto, la verdadera subsidiaridad y la democracia requieren que muchas funciones de la sociedad sean devueltas a las autoridades locales y regionales. Una sociedad robusta y saludable consiste en familias y comunidades locales. Estos son los ladrillos en que se construye el edificio, los micro modelos sobre los cuales una sociedad más amplia se construye. De tal modo, es vital que las comunidades locales no

solo sobrevivan, sino que también prosperen. Si no, serán barridas bajo grandes aglomeraciones urbanas, deben tener acceso y deben poder controlar los activos locales. Por ejemplo, debería haber una proliferación de pequeños y medianos hospitales comunitarios, capaces de atender enfermedades rutinarias. La centralización debería ser necesaria solo en el caso de servicios médicos sofisticados y altamente especializados.

Igualmente, en relación con la educación, debería haber una proliferación de pequeñas y medianas escuelas, que deberían estar al centro de las comunidades locales y fundamentalmente administradas por ellas. La subsidiariedad en el campo de la educación debe significar que las familias gocen de un control extensivo sobre la administración de las escuelas. El gobierno del sistema de educación controlado por "expertos" a nivel nacional debería ser reemplazado por una combinación de autoridades locales, profesores y padres. En lo que concierne a la educación de los niños, los padres y los profesores son los únicos expertos, no los políticos o los burócratas.

No es sorprendente que los políticos y los funcionarios discrepen. En marzo de 2001, el ministro de Finanzas belga, Didier Reynders, propuso a los doce ministros de finanzas de la UE, una extensión de poder para que pudieran "coordinar" los gastos en educación y salud en el bloque Euro. "Esta es una proposición explosiva", escribió Ambrose Evans-Pritchard, el corresponsal en Bruselas del Daily Telegraph. "De hecho, lo que está proponiendo es que un gobierno realmente europeo es necesario para poder respaldar y darle vialidad a la moneda única".[6]

Estos ejemplos han sido seleccionados para ilustrar las opciones verdaderamente democráticas con las que se enfrenta la sociedad. Por un lado, existe el movimiento hacia una "democracia" de macrozonas controlada centralmente. Por otro lado, hay una alternativa opcional de democracia descentralizada de microzonas. Es una elección entre macrodemocracia, donde el poder es distante y a menudo sirve intereses creados, y, por otra parte, una democracia a nivel micro, donde los asuntos humanos se tratan a escala humana. En esto, como en otras cosas, está la lucha entre "grande es mejor" y "lo pequeño es hermoso".

Bibliografía

Goldsmith, J. (1994). The Trap. Macmillan.

Pearce, J. (1999). Solzhenitsyn: A Soul in Exile. HarperCollins.

Schumacher, E. F. (1973a). Small Is Beautiful. Abacus.

Schumacher, E. F. (1973b). Think About Land. Catholic Housing Aid Society.

Seymore, J. (1977). Bring Me My Bow. Turnstone Books.

Solzhenitsyn, A. (1991). Rebuilding Russia. Harvill/HarperCollins.

---

1 Schumacher, E. F. (1973b). Think About Land. Catholic Housing Aid Society, p. 6.

2 The Washington Post, 4 de Septiembre de 1994.

3 Citado en Pearce, J. (1999). Solzhenitsyn: A Soul in Exile. HarperCollins, pp. 219 - 220.

4 The Guardian, 31 de Agosto de 1994.

5 Federation of Small Businesses, General Election Manifesto 1997, p. 33.

6 Daily Telegraph, 31 de Marzo de 2001.

CAPÍTULO 2

Anarcocapitalismo, una aproximación desde el liberalismo clásico

Axel Kaiser Barents-Von Hohenhagen

- Abogado, Universidad Diego Portales (Chile)

- Doktor der Philosophie por la Universidad de Heidelberg (Alemania)

- Fue profesor visitante en la Universidad de Stanford, California (2020)

- Columnista de los diarios Financiero y El Mercurio

- Presidente del Directorio de la Fundación para el Progreso

Juan L. Lagos

- Abogado, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Investigador de la Fundación para el Progreso

El propósito de este ensayo es ofrecer una breve introducción al anarcocapitalismo que permita explicar por qué, a pesar de las evidentes diferencias, en los hechos anarcocapitalistas y liberales clásicos comparten lecturas, referentes y foros con una concordia que cuestiona ciertas aproximaciones teóricas que rivalizan de modo extremo entre estas dos filosofías políticas.

Para estos efectos, procederemos de la siguiente forma: en primer lugar, explicaremos qué es el anarcocapitalismo, describiendo tanto sus premisas fundamentales como los medios por los cuales sus autores pretenden llegar a una sociedad sin Estado. En segundo lugar, estableceremos las diferencias entre el anarcocapitalismo y el liberalismo clásico. En tercer lugar, rebatiremos la crítica que algunos autores anarcocapitalistas han esbozado en contra del liberalismo clásico según la cual la idea liberal de gobierno limitado sería tan innecesaria como imposible. Por último, reivindicaremos la vigencia y el valor del liberalismo clásico en la discusión contemporánea atendiendo a los méritos del anarcocapitalismo.

Anarcocapitalismo

Valiéndose de la misma palabra, Matt Zwolinski señaló que “los anarcocapitalistas afirman que ningún Estado está moralmente justificado (de ahí su anarquismo), y que las funciones tradicionales del Estado deberían ser proporcionadas por la producción y el comercio voluntarios (de ahí su capitalismo)” (Zwolinski, 2008, sec. 4). A primera vista, podemos decir que el anarcocapitalismo postula que toda acción estatal es inmoral e innecesaria, distinguiéndose sus fundamentaciones deontológicas y consecuencialistas según el énfasis con el cual traten alguno de estos dos calificativos, sin perjuicio de que la mayoría de sus grandes referentes apelan −énfasis más, énfasis menos− a ambos adjetivos.

La inmoralidad de la acción estatal se deriva, siguiendo a Murray Rothbard, de

un axioma y una constatación. El axioma −denominado “de la no agresión− señala que “ningún hombre ni grupo de hombres puede cometer una agresión contra la persona o la propiedad de alguna otra persona” (Rothbard, 2013, p.40). En virtud de este principio central, Rothbard se aproxima a la realidad de la siguiente forma:

El libertario, que se opone a cualquier agresión privada o grupal contra los derechos de la persona y la propiedad, ve que a lo largo de la historia y en la actualidad, siempre hubo un agresor central, dominante y avasallador de todos estos derechos: el Estado (Rothbard, 2013, p.40).

Esta constatación agresiva no es de naturaleza meramente contingente. Por el contrario, es de la esencia del Estado vulnerar el ya mencionado axioma, lo cual se evidenciaría con solo enfrentar a esta corporación con sus actos más propios como la tributación -que no sería más que un robo- o la defensa en tiempos de guerra −que no sería más que una serie de asesinatos− entre otras coerciones (Rothbard, 1975, p.3). En definitiva, como bien señala Norman Barry, bajo esta fundamentación el Estado se explica enteramente en términos de coerción (Barry, 1986, p.163), en línea con las nociones de Estado establecidas por autores como Franz Oppenheimer y Albert Jay Nock.[1] Pero el Estado no es solo un mal para un anarcocapitalista, también es un mal innecesario, por cuanto el libre mercado sería capaz de reemplazar al Estado, incluso de mejor manera, a saber, “sin violar la libertad de los hombres ni llevar a cabo guerras de agresión” (Tannehill & Tannehill, 1970, p. 42).

De este modo, la fundamentación consecuencialista afirmaría con esto que el Estado no tendría funciones legítimas en cuanto inherentes (Friedman, 2012, p.193). David Friedman lo plantea de la siguiente forma:

¿Hay tareas que deban ser realizadas pero que, por su naturaleza, no puedan llevarse a cabo de manera privada y, por lo tanto, tenga que seguir asumiéndolas el gobierno?

Yo creo que no. Creo que, aunque existen determinadas tareas importantes que, por determinados motivos, son difíciles de realizar en un sistema de instituciones de propiedad estrictamente privada, estas dificultades, en teoría, y tal vez en la práctica, pueden solucionarse. Sostengo que no existen funciones inherentes al gobierno. En este sentido soy anarquista. Todo lo que el gobierno hace puede clasificarse en dos categorías: aquello de lo que podemos prescindir hoy y aquello de lo que esperamos poder prescindir mañana. La gran mayoría de las funciones del gobierno pertenecen a la primera categoría (Friedman, 2012, p.63).

En este sentido, la tarea intelectual de un anarcocapitalista mal podría acabarse por medio de una aguda crítica del Estado cuando en realidad a través de esta empieza otra etapa según la cual se deben proponer alternativas razonables a la actividad estatal. Es decir, la defensa del anarquismo implica, parafraseando a John Hasnas, defender una sociedad sin gobierno, pero con gobernanza (o sin desgobierno).[2] Se trata de una labor titánica, toda vez que un anarcocapitalista no solo debe hacerse cargo de las funciones propias del Estado constitucional liberal, sino también de las ya ampliadas por medio del Estado de bienestar. A continuación, veremos sucintamente cómo desde el anarcocapitalismo se busca solucionar un problema de especial preocupación para la actuación estatal: qué hacer ante las agresiones particulares.

Ante una agresión particular, el Estado en la actualidad se puede desplegar de diversas formas. Según se trate de una amenaza interna o externa, el Estado actuará por medio de la policía o las fuerzas armadas. Una vez aprehendido el agresor, un sistema de tribunales estatales serán los encargados de conocer, juzgar y hacer ejecutar lo juzgado conforme a una legislación estatal que contempla tanto los aspectos sustantivos como procesales del juicio. Visto este cuadro de forma resumida, podemos advertir, al menos, cuatro instituciones que deberían ser reemplazadas por un anarcocapitalista: policía, defensa, legislación penal y tribunales de justicia. Antes de esbozar brevemente estas alternativas, consideramos pertinente citar estas palabras de Michael Huemer que nos permite apreciar de mejor manera el tenor de la reflexión anarcocapitalista:

¿Por qué los anarquistas no desarrollan los pormenores del funcionamiento de esos planes de protección en ausencia del Estado? Porque la marcha de una

organización solamente la definen las personas que la componen; en consecuencia, solamente pueden responderse a cuestiones acerca de su hipotético funcionamiento echando mano de predicciones especulativas y no de afirmaciones taxativas. Lo mismo puede decirse de cualquier institución que nunca haya sido puesta en práctica, si bien este hecho raras veces se admite (Huemer, 2018, p. 451).

En materia de seguridad interior, las empresas de seguridad aparecen como el reemplazo de la policía estatal. De todo el entramado paralelo al Estado que el anarcocapitalismo tendrá que ofrecer para enfrentar el fenómeno de la agresión, este parece ser el eslabón de la cadena más sólido por cuanto −tal como advierte David Friedman− observamos a diario a la seguridad como un bien económico que en la actualidad se vende de muchas formas −desde una cerradura hasta un guardaespaldas− y cuya importancia crece mientras más patente tenemos la ineficacia del aparato estatal a la hora de combatir el crimen.[3] En cuanto a la clase de prestaciones y modos de financiar estas empresas, excede al propósito de este ensayo entrar en mayor detalle.[4] Incluso para quienes no pueden pagar estos servicios pueden encontrar alternativas en la cooperación con otros vecinos −similar al actual sistema de alarmas comunitarias− (Tinsley, 1999, pp. 97-99).

En cuanto a la defensa, los anarcocapitalistas sostienen que esta no sería imprescindible como la entendemos hoy y esgrimen una serie de argumentos. Una primera aproximación podría decir que ya la defensa nacional “no sería necesaria en una sociedad anarquista, puesto que no hay nación que defender” (Friedman, 2012, p.230). Sin embargo, el propio David Friedman señala que este argumento sería débil en el caso de que siguieran existiendo otras naciones de las cuales defenderse. Otros autores, como Michael Huemer, señalan que de existir esta posibilidad de invasión lo único que se demostraría es que una sociedad anarquista es tan pasible de ser conquistada como lo sería un Estado (Huemer, 2019, pp.570-571). En esta misma línea, Miguel Anxo Bastos señala lo siguiente:

Si el Estado garantizase por su mera existencia la ausencia de invasiones sería un elemento muy a su favor en nuestro debate y yo sería el primero en reconocerlo, pero la existencia del mismo no ha librado a un número importante de pueblos

de ser invadidos y derrotados, exactamente igual que lo que nos dicen que ocurriría en una situación de anarquía (Bastos, 2020, p.57).

A diferencia del orden legal estatal, el anarcocapitalismo aboga por un sistema legal policéntrico, de acuerdo con el cual "múltiples ordenamientos jurídicos ejercen la función judicial y múltiples agencias de aplicación de la ley ejercen la función ejecutiva" (Barnett, 2000, p.258). Estos diversos ordenamientos jurídicos "se producirían con fines lucrativos en el mercado libre" (Friedman, 2012, p.200). David Friedman describe este fenómeno como sigue:

En esa sociedad existirían muchos tribunales, e incluso muchos sistemas legales. Cada par de empresas de seguridad pactaría con antelación a qué tribunal recurrirían en caso de conflicto. De este modo, las leyes bajo las que se enjuicia el caso particular estarían implícitamente determinadas para cada par de empresas de seguridad (Friedman, 2012, p.200).

La competencia entre los sistemas legales iría en directo beneficio de la honestidad, fiabilidad y rapidez en el proceso dado que la reputación del juez es lo único que le permitiría seguir llevando a cabo su carrera judicial.

Hemos considerado pertinente una exposición breve pero fiel de algunos planteamientos anarcocapitalistas que permitan expresar el atractivo que esta doctrina puede despertar en quienes -aun no compartiendo sus fundamentos- no miramos con tanta ajenidad sus denuncias hacia los abusos del Estado. Con todo, el liberalismo clásico no es lo mismo que el anarcocapitalismo y corresponde que en la siguiente sección mostremos sus diferencias con la filosofía brevemente descrita en este apartado.

Amenaza de coacción y Gobierno limitado: la opción liberal clásica

Coacción

En 1976, Friedrich Hayek iniciaba su tomo segundo de Derecho, legislación y libertad, con una formulación similar −aunque distinta− a la que Murray Rothbard en 1973 utilizara en la apertura del capítulo segundo de su manifiesto libertario:

Rothbard
El credo libertario descansa sobre un axioma central: ningún hombre ni grupo d

Anarcocapitalistas y liberales clásicos dividen aguas en torno a la coacción. Sin embargo, ambos coinciden en el hecho de que la coacción es un mal que conceptualmente destruye al individuo y en la práctica lo convierte en un medio para “la consecución de los fines de otro” (Hayek, 2014b, p.45). La real diferencia, entonces, está en que para el anarcocapitalismo la coacción estatal es inmoral e innecesaria, mientras que para el liberalismo clásico esta no puede evitarse totalmente:

La coacción, sin embargo, no puede evitarse totalmente, porque el único camino para impedirla es la amenaza de coacción. La sociedad libre se ha enfrentado con este problema confiriendo al Estado el monopolio de la coacción, e intentando limitar el poder estatal a los casos que sea necesario ejercerlo e impidiendo que dicha coacción la ejerzan personas privadas. Esto es posible únicamente porque el Estado protege las esferas privadas de actuación de los individuos contra la interferencia de otros y delimita dichas esferas privadas, no mediante una adscripción específica, sino creando las condiciones para que el individuo pueda determinar su propio campo de acción apoyándose en reglas que le dicen cuál será la actuación del gobernante ante diferentes tipos de situaciones (Hayek, 2014b, pp.45-46)

En este sentido, más que la coacción en sí, lo que de verdad se valora desde el liberalismo clásico es el efecto que puede causar la amenaza de la coacción estatal con el fin de disuadir otros actos violentos particulares. Se trata, en otras palabras, del rol civilizatorio que, sobre todo bajo una configuración liberal, cumple el Estado. Pasar de esta amenaza a los hechos es solo un efecto colateral no deseado, pero sí necesario para mantener la vigencia de dicha amenaza. Por esta razón, Adam Ferguson señalaba que la libertad de la persona se juega en una doble suficiencia del Estado: “lo suficientemente fuerte para protegerla y lo suficientemente limitado y prudente para no abusar de su poder”.[5]

La reflexión liberal clásica en torno a la coacción es un desafío interesante para el anarcocapitalismo, sobre todo aquel de naturaleza deontologista. Como bien advirtió Isaiah Berlin, en su crítica a John Stuart Mill, que toda coacción sea

mala en cuanto limita la libertad no implica necesariamente que sea siempre lo peor, dado que la coacción estatal podría ser “aplicada para prevenir otros males mayores” (Berlin, 2018, p.70)

Gobierno limitado

Producto de esta dispar comprensión de la coacción y ante esa realidad llamada Estado, anarcocapitalistas y liberales clásicos proponen programas de acción distintos. El anarcocapitalismo opta por quitar de la ecuación al Estado. El liberal clásico, por su parte, busca hacerse cargo de esta realidad política por medio de su limitación.

El principal mérito de esta tarea no está precisamente en la mera pretensión de limitar el Estado, sino en que el liberalismo clásico dota a este fin de un programa político que busca hacer posible esa limitación. En este sentido, el liberalismo clásico no se explica por la simple aspiración de limitar la actividad estatal sino por la forma en la que busca materializarla, la cual podría resumirse en: (1°) una forma de entender la política; (2°) una forma de entender la ley y (3°) una forma de entender las instituciones.

En cuanto a la forma concreta de actuar en política, autores tan diversos como Michael Oakeshott, Friedrich Hayek, Chandran Kukhatas y James Buchanan sostienen que no es posible limitar el Estado si el gobierno no se limita a oficiar como un árbitro o un custodio de las normas abstractas sin buscar un resultado en particular.[6] Esta forma de limitar el Gobierno y la actividad política, debe ser de especial relevancia para un anarcocapitalista por cuanto busca posibilitar “una mayor extensión del ámbito de la interacción espontánea de los individuos” (Gallo, 1986, p.246) , es decir, fomenta la anarquía y el policentrismo (Hayek, 2014a, p.201).

A su vez, por medio del rule of law, el liberalismo clásico legitima este actuar político, poniendo en entredicho que este se pueda reducir tan fácilmente a la arbitrariedad como lo sugiere el anarcocapitalismo. Friedrich Hayek señala que “cuando obedecemos leyes en el sentido de normas generales abstractas establecidas con independencia de su aplicación a nosotros, no estamos sujetos a

la voluntad de otro hombre y, por lo tanto, somos libres" (Hayek, 2014b, p.202). David Schmidtz y Jason Brennan señalan al respecto:

El Estado de Derecho (imperio de la ley) suele contrastarse con el imperio del hombre. El imperio del hombre es, a grandes rasgos, una situación en la cual algunos ciudadanos se arrogan el derecho de decidir arbitrariamente el destino de los demás. Por el contrario, bajo el Estado de Derecho, nadie está por sobre ella, ni siquiera los propios legisladores y, ciertamente, tampoco los reyes. Ninguna persona tiene autoridad sobre otra sin derecho a que se le opongan. O, al menos, nadie puede exigir el derecho a que nadie se oponga a que decida el destino de otros.[7]

Por último, a través del constitucionalismo, el liberalismo clásico cristaliza la idea de Gobierno limitado, por medio de instituciones que dan forma a este modo de actuar político. La despolitización de la emisión monetaria; la prohibición de los monopolios estatales en la entrega de ciertos servicios como educación, salud o vivienda; la capitalización individual en las pensiones; los impuestos planos; entre otras instituciones que son pruebas de soluciones ciertamente imperfectas, pero reales, que dan forma al Gobierno limitado y proponen soluciones de mercado en funciones que en muchas partes siguen usurpadas por los Estados de bienestar.

Crítica de la crítica anarcocapitalista del liberalismo clásico

El diálogo entre anarcocapitalismo y liberalismo clásico no ha estado exento de algunas críticas que merecen un análisis tanto teórico como táctico. Hans-Hermann Hoppe, uno de los referentes del anarcocapitalismo más hostiles al liberalismo clásico, señala que "el error trascendental del liberalismo clásico radica en su teoría de gobierno" (Hoppe, 2013, p.293). En esta misma línea, Jesús Huerta de Soto dice que el ideario liberal es teóricamente imposible debido a que "incorpora dentro de sí mismo la semilla de su propia destrucción,

precisamente en la medida en que considera necesaria y acepta la existencia de un estado” (Huerta de Soto, 2007, pp.14-15):

Por tanto, el gran error de los liberales es de planteamiento: piensan que el liberalismo es un programa de acción política y doctrina económica que tiene por objetivo limitar el poder del estado, pero aceptándolo e incluso considerando necesaria su existencia. Sin embargo, hoy (en la primera década del siglo XXI), la Ciencia Económica ya ha puesto de manifiesto: (a) que el estado no es necesario; (b) que el estatismo (aunque sea mínimo) es teóricamente imposible; y (c) que, dada la naturaleza del ser humano, una vez que existe el estado es imposible limitar su poder (Huerta de Soto, 2007, p.15).

Consideramos que las tres objeciones señaladas en el párrafo precedente podrían limitarse a dos críticas a la idea liberal de Gobierno limitado: (1°) que sería un ejercicio innecesario y (2°) que es una labor imposible.

Sobre la necesidad del Estado: el caso del derecho penal

Es evidente que vivir sin Estado no solo es posible, sino que también ha sido la norma general de la historia de la humanidad.[8] La discusión en torno a la necesidad del Estado es de carácter valorativo y, por lo tanto, la mera presentación de alternativas no es suficiente para declarar al Estado como innecesario. Debe a su vez demostrarse que esta opción es mejor a la existente. Toda innovación “implica una pérdida segura y una posible ganancia, por lo tanto, corresponde a quien pretende innovar la carga de la prueba” (Oakeshott, 2017, p.169). En definitiva, no solo se debe probar la existencia de mundos posibles alternativos sino también por qué sería preferibles al actual.

Veamos, por ejemplo, el caso del Derecho penal. ¿Es posible vivir en una sociedad sin un sistema penal como el que presentan los Estados liberales de derecho? Sin duda. ¿Es preferible vivir sin esta clase de sistemas penales? No necesariamente. El Derecho penal actual se construye a partir de una serie de principios basados en el respeto de la dignidad de la persona humana como un fin en sí mismo, tales como el principio de culpabilidad; el principio de legalidad; el debido proceso; la irretroactividad de la ley penal, por solo nombrar algunos. Por esta razón, sería esperable que las alternativas anarcocapitalistas

asumieran dichos principios o entregaran una debida justificación en caso de ignorarlos. Estimamos que esta labor presenta una serie de dificultades.

En primer lugar, porque ya vemos que en la actualidad las soluciones espontáneas en contra de los delitos ignoran por completo los principios básicos de un juicio justo, como serían los casos de los linchamientos –sea virtual o real en las "detenciones ciudadanas"–, así como también en las denominadas "penas de telediario". Si redujéramos el derecho penal a las preferencias de los consumidores no sería de extrañar que algunas legislaciones privadas contemplaran castigos que gozan de cierta popularidad pero que se encuentran reñidos con los derechos básicos como es el caso de la pena de muerte.

En segundo lugar, reducir el derecho penal a una cuestión de derecho privado presenta una serie de desafíos. Para empezar, en la actualidad ya existe una acción civil dentro del proceso penal que busca la restitución de la cosa; la reparación del daño y la indemnización de perjuicios causados por el hecho punible, ¿cuál sería la ventaja de un sistema anarcocapitalista que limite el derecho penal a la acción civil ex delicto? (Friedman, 2016, pp.317 y ss) A su vez, ignora que la pena busca reemplazar racionalmente la venganza personal como reacción ante actos graves que atentan contra bienes básicos de las personas. Indemnizar económicamente a una víctima parece ser suficiente en el caso de los daños a la propiedad, no así en aquellos donde hay casos tan graves como una violación o un asesinato.[9]

Muchas veces, los críticos del anarcocapitalismo señalan que la debilidad de esta teoría estaría en la corrupción o en las fallas de las que no estarían ajenos tanto las agencias privadas de seguridad como los árbitros.[10] Creemos que también podrían existir dificultades si el actuar de estas personas fuera intachable: los jueces se pueden equivocar sin malicia o incluso pueden acertar, pero provocar al mismo tiempo una inconformidad en una de las partes que lo lleve a tomar la decisión de no acatar el fallo y resolver este conflicto por propia mano. Por esta razón, el principal problema de una solución anarcocapitalista al problema delictual estaría en la no existencia de un derecho común:

Esta es la base del problema: como no existe el derecho común, cualquiera podrá adoptar la medida de defensa que considere apropiada y darle al término defensa el significado que se le antoje. Esto es lo que ocurría en los días anteriores a la

implementación de un sistema legal en el Lejano Oeste, y explica la razón por la cual esta situación anárquica fue, afortunadamente, reemplazada por un gobierno bajo el imperio de la ley (Hospers, 1991, p.266).

En este sentido, el Estado resulta necesario para establecer un orden de igualdad ante la ley que garantice una serie de derechos individuales que muchas veces riñen con las intuiciones básicas de las personas a la hora de reaccionar ante un crimen. Así, como la historia evidencia una vida humana sin Estado, también es posible apreciar que “los estados son mucho menos violentos que las tribus y los grupos tradicionales” (Pinker, 2012, p.93), por cuanto proporcionan:

Un tercero no interesado en el monopolio del uso legítimo de la fuerza−es decir, un Estado con un cuerpo de policía y un poder judicial−, puede detener en seco este ciclo. No solo desincentiva a los agresores mediante la amenaza de castigo, sino que garantiza a todos los demás que los agresores están desincentivados y, por consiguiente, los libera de la necesidad de una autodefensa beligerante (Pinker, 2018, cap.12).

A su vez, la amenaza de coacción defendida por el liberalismo clásico es claramente distinguible de otros tipos de coacción, como bien señala Hayek:

La amenaza de coacción posee un efecto muy distinto de la coacción verdadera e inevitable si sólo se refiere a circunstancias conocidas que se pueden evitar mediante el objeto potencial de la coacción. La inmensa mayoría de las amenazas de coacción que una sociedad libre debe emplear son de esta clase evitable (...) Las sanciones de la ley solamente se encaminan a impedir que una persona haga ciertas cosas o a que cumpla obligaciones contraídas antes voluntariamente (Hayek, 2014b, p.188).

Sobre la inevitable expansión del Estado

El aumento del tamaño del Estado es un fenómeno muy generalizado en la actualidad y se trata de una preocupación compartida por liberales clásicos y anarcocapitalistas. Sin embargo, para estos últimos el germen de esta expansión estaría en la misma aceptación del Estado, por lo tanto, la idea liberal de gobierno limitado sería tan ilusoria como perjudicial para la causa de la libertad. Operaría de este modo un argumento de pendiente resbaladiza, según el cual un estado de cosas A conduciría inexorablemente a otro de carácter indeseable Z por el cual A se volvería tan indeseable como Z. Razona de este modo Hans-Hermann Hoppe cuando señala que ha sido el propio liberalismo quien ha conducido al triunfo del socialismo:

Por su error fundamental sobre la naturaleza moral del gobierno, el liberalismo ha contribuido realmente a la destrucción de su programa de salvaguarda: libertad y propiedad. Una vez aceptado el principio del gobierno, era solo cuestión de tiempo el triunfo definitivo del socialismo sobre el liberalismo (…). Así pues, el liberalismo, tal y como lo conocemos hoy, no tiene futuro. Su futuro es la socialdemocracia y ese futuro ya está aquí (y sabemos que no funciona) (Hoppe, 2013, p.304).

De este modo, la diferencia entre un Estado liberal y un Estado de bienestar sería esencialmente de grados. Valiéndonos de una metáfora usada por Walter Block, sería equivalente a distinguir entre un vampiro que chupa cinco gotas de sangre de su víctima y otro que succiona cinco litros (Block & Epstein, 2005, p.1161).

La fortaleza de los razonamientos de pendiente resbaladiza descansa en la proximidad entre A y Z ya que mientras más lejos se encuentren estos dos estados de cosas, otras razones −distintas de A− podrían explicar Z. Para el liberalismo clásico, el paso de los Estados liberales a los Estados de bienestar se explica por un cambio fundamental a la hora de entender la política. Por lo tanto, la diferencia entre estos tipos de Estado no obedece a los grados de aplicación de un mismo principio, sino a distintos principios que fundamentan la existencia del Estado. De este modo, mientras los Estados liberales se limitan a establecer un orden de normas “para proteger a todos contra la coerción y violencia por parte de los demás” (Hayek, 1980, p.47), los Estados de bienestar buscan “usar los poderes del gobierno para asegurar una más igual o más justa distribución de la

riqueza” (Hayek, 2014b, p.13).

Por lo tanto, la expansión y deificación del Estado que padecemos en la actualidad no se explica −como lo sostienen algunos anarcocapitalistas− por, sino a pesar del ideal liberal de Gobierno limitado. Como bien señala Richard Epstein: “La enorme y despiadada expansión del poder gubernamental solo puede ser explicada por el repudio sistemático a los principios básicos del gobierno limitado” (Epstein, 1989, p.13).

Uno de los grandes riesgos de asumir argumentaciones de pendiente resbaladiza es caer en una suerte de equidistancia política que podría llevar a algunos anarcocapitalistas a condenar por igual al liberalismo clásico y al socialismo. De esta equidistancia podría surgir una atomización política que solo beneficiaría a quienes buscan aumentar la acción estatal. Teniendo en consideración la dispar correlación de fuerzas existente en la actualidad entre aquellos que buscan mantener −o incluso aumentar− el tamaño elefantiásico de los Estados contemporáneos frente a quienes pretenden reducirlo no parece sensato que estos últimos dediquen todas sus fuerzas a discusiones internas inconducentes al objetivo que ambos pretenden.

A modo de conclusión: las razones del liberalismo clásico

Vistas algunas de las bases de la discusión entre el anarcocapitalismo y el liberalismo clásico, es posible advertir que esta última teoría no solo sigue plenamente vigente en el mundo actual, sino que también debería ser considerada seriamente por todo anarcocapitalista. Así, como existen razones para que un liberal clásico considere buena parte de los postulados anarcocapitalistas a pesar de algunas afirmaciones desafortunadas, consideramos que un anarcocapitalista debe tener presente los postulados liberales clásicos para efectos de edificar su programa sin Estado.

Estimamos que el modo más elocuente para reivindicar al liberalismo clásico en el mundo anarcocapitalista no es postulando la inviabilidad de esta última teoría, sino más bien viendo los méritos de esta y los aportes que podría entregar el liberalismo clásico.

Uno de los méritos del anarcocapitalismo es revelarse contra esta especie de religión del Estado que padecemos en la actualidad imaginando respuestas a problemas sociales sin la intervención del Leviatán (Bastos, 2020, p.93). Sin embargo, como vimos en el caso del Derecho penal, no basta con mostrar alternativas al Estado, sino que estas tienen que ser mejores a las que en la actualidad tenemos. Para esto, el anarcocapitalismo debe volver constantemente a los principios formulados por el liberalismo clásico para efectos de analizar el mérito de sus propuestas. De este modo, por ejemplo, ningún anarcocapitalista querría edificar una alternativa al sistema penal ignorando principios tan básicos como el debido proceso, la bilateralidad de la audiencia o la imparcialidad del juez, por solo nombrar algunos.

Muchos sostienen que el anarcocapitalismo sería funcional al liberalismo clásico en cuanto extremaría posiciones en diversos temas que permitirían llegar a soluciones "intermedias" que ofrecería el liberalismo clásico. Esto es cierto, pero también lo es el hecho de que las soluciones del liberalismo clásico ofrecen "un paso previo" que hacen más plausibles desde un punto de vista político las soluciones anarcocapitalistas. Así, por ejemplo, la obra pública completamente privada es más plausible en la actualidad gracias al sistema de concesiones propia del liberalismo clásico; la absoluta libertad en educación es más plausible gracias a un sistema de libertad de enseñanza propuesto desde el liberalismo clásico.

Bibliografía

Barry, Norman (1986). On Classical Liberalism and Libertarianism, Macmillan.

Barnett, Randy E. (2000). The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law, Oxford University Press.

Bastos, Miguel Anxo (2020). Sobre el anarcocapitalismo, Innisfree.

Berlin, Isaiah (2018): "Dos conceptos de libertad" en Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual, Alianza Editorial.

Block, Walter & Epstein, Richard (2005): “Walter Block & Richard Epstein Debate on Eminent Domain”, New York University Jorunal of Law & Liberty, vol. 1, n° 3, pp. 1144-1162.

Brennan, Jason (2012). Libertarianism: What Everyone Needs to Know, Oxford University Press.

Buchanan, James M. (2018). Los límites de la libertad: Entre la anarquía y el Leviatán (Verónica Sardón, trad.), Katz Editores.

Cachanosky, Nicolás (2008): “Los límites del anarco-capitalismo. Breve comentario desde el liberalismo clásico” en La Escuela Austriaca en el Siglo XXI, n° 9, pp. 36-45.

Cowen, Tyler (1992): “Law as a Public Good: The Economics of Anarchy” en Economics & Philosophy, vol. 8, n° 2, pp. 249-267.

de Molinari, Gustave (2009). The Production of Security (J. Huston McCulloch, trad.), Mises Institute.

Ellickson, Robert C. (2017): “A Hayekian Case Against Anarcho-Capitalism: Of Street Grids, Lighthouses, and Aid to the Destitute” en New York University Journal of Law & Liberty, vol. 11, pp. 371-393.

Epstein, Richard (1989): “El interés propio y la Constitución” en Estudios Públicos, n° 35, pp. 5-13.

Friedman, David (2012). La maquinaria de la libertad: Guía para un capitalismo radical (María Martín Fernández, trad.), Innisfree.

Friedman, David (2016). El orden del derecho. La relación entre la economía y el derecho y su importancia (Daniel Romo, trad.), Innisfree.

Gallo, Ezequiel (1986): “Notas sobre el liberalismo clásico” en Estudios Públicos, n° 21, pp. 243-257.

Hasnas, John (2008): “The Obviousness of Anarchy” en Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country? (Roderick T. Long y Tibor R. Machan, edit.), Ashgate, pp. 111-131.

Hasnas, John (2018): “The Corruption of the Rule of Law” en Social Philosophy and Policy, vol. 35, n° 2, pp. 12-30.

Hayek, Friedrich A. (1980): “El ideal democrático y la contención del poder” en Estudios Públicos, n° 1, pp. 13-75.

Hayek, Friedrich A. (2014a). Derecho, legislación y libertad: Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política (Luis Reig Albiol, trad.), Unión Editorial.

Hayek, Friedrich A. (2014b). Los fundamentos de la libertad (José Vicente Torrente, trad.), Unión Editorial.

Holocombe, Randall G. (2004): “Government: Unnecessary but Inevitable” en The Independent Review, vol. 8, n°3, pp. 325-342.

Hoppe, Hans-Hermann (2013). Monarquía, democracia y orden natural: Una visión austriaca de la era americana (Jerónimo Molina, trad.), Unión Editorial.

Hospers, John (1991): “¿Es necesario el gobierno?” en Libertas, n° 14, pp. 239-293.

Huemer, Michael (2019). El problema de la autoridad política: Un ensayo sobre el derecho a la coacción por parte del Estado y sobre el deber de la obediencia por parte de los ciudadanos (Javier Serrano, trad.), Deusto.

Huerta de Soto, Jesús (2007): “Liberalismo versus anarcocapitalismo” en Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política, pp. 13 a 32.

Kinsella, N. Stephan (1995): “Legislation and the Discovery of Law in a Free Society” en Jorunal of Libertarian Studies, vol. 11, n° 2, pp. 132-181.

Kinsella, N. Stephan (1997): “A Libertarian Theory of Punishment and Rights” en Loyola of Los Angeles Law Review, vol. 30, n° 2, pp. 607-618.

Kukathas, Chandran (2019). El archipiélago liberal (Diego Sánchez de la Cruz, edit.), Deusto.

Nock, Albert Jay (2013). Nuestro enemigo, el Estado (Juan Manuel Baquero Vásquez, trad.), Unión Editorial.

Oakeshott, Michael (2017): “Ser conservador” en Ser conservador y otros ensayos escépticos (Jorge del Palacio, trad.), Alianza Editorial, pp. 163-207.

Oppenheimer, Franz (2014). El Estado: Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico (Juan Manuel Baquero Vásquez, trad.), Unión Editorial.

Osterfeld, David (1989): “Anarchism and the Public Goods Issue: Law, Courts, and the Police” en The Journal of Libertarian Studies, vol. IX, n° 1, pp. 47-68.

Pinker, Steven (2012). Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones (Joan Soler Chic, tad.), Paidós.

Pinker, Steven (2018). En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso (Pablo Hermida Lazcano, trad.), Paidós.

Rothbard, Murray N. (1975): “Society Without a State” en The Libertarian Forum, vol. 7, n° 1, pp. 3-7.

Rothbard, Murray N. (2006) Power & Market: Government and the Economy, Mises Institute.

Rothbard, Murray N. (2013). Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario (Luis Kofman, trad.), Unión Editorial.

Schmidtz, David & Brennan, Jason (2020). Breve historia de la libertad (Sandra Cifuentes Dowling, trad.), Fundación para el Progreso.

Stringham, Edward Peter (2018): “Private Governance” en The Routledge Handbook of Libertarianism (Jason Brennan, Bas van der Vossen y David Schmidtz, edit.), Routledge, pp. 312-322.

Tannehill, Morris & Tannehill, Linda (1970). The Market for Liberty, Morris & Linda Tannehill.

Tinsley, Patrick (1999): “Private Police: A Note” en Journal of Libertarian Studies, vol. 14, n° 1, pp. 95-100.

Zwolinski, Matt (2008): “Libertarianism”, en Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: https://iep.utm.edu/libertar/

1 Señala Oppenheimer: «¿Qué es, entonces, el Estado entendido como un concepto sociológico? El Estado, enteramente en su génesis, esencialmente y casi completamente desde su existencia es una institución social conformada por un grupo de hombres victoriosos sobre un grupo de hombres derrotados con el único fin de regular el dominio del grupo victorioso sobre los vencidos y salvaguardarse de las revueltas internas y los ataques externos. Teleológicamente, dicho dominio no tuvo ningún otro propósito que la explotación económica de los vencidos por parte de los vencedores». 2014, p.34. Señala Nock: «El testimonio positivo de la Historia es que el Estado tiene su origen invariablemente en la conquista y cosificación. Ningún Estado conocido en la Historia se originó de forma distinta (…) Por otra parte, la única característica invariable del Estado es la explotación económica de una clase social sobre otra». 2013, p.57.

2 Hasnas, 2008, p.112. Por “gobernanza privada” como contraste a Gobierno, véase la definición establecida por Edward Peter Stringham: «me refiero a gobernanza privada como las diversas formas de ejecución privada, autogobierno, autoregulación o mecanismos informales que los particulares, las empresas o los clubes utilizan para crear orden, facilitan el intercambio y protegen derechos de propiedad», 2018, p.313.

3 Friedman, 2012, p.198. Esto también explica por qué, ya a mediados fines del siglo XIX, el belga Gustave de Molinari expusiera sobre este tema con tanta claridad. Véase: 2009, pp. 53 y ss.

4 Véase: Tannehill & Tannehill, 1970, pp.109-115; Rothbard, 2006, pp.1-10; Friedman, 2012, pp.197-200; Huemer, 2019, pp.450-514; Osterfeld, 1989, pp.59-65.

5 Ferguson, Principles of Moral and Political Sciences, pp.58-59, citado en: Gallo, 1986, p.247.

6 Kukhatas, 2019, p.479; Buchanan, 2018, pp.121-123; Hayek, 2014a; Oakeshott, 2017, p.188.

7 Schmidtz & Brennan, 2020, p.128. Para una crítica al rule of law desde el anarcocapitalismo, véase: Hasnas, 2018, pp. 26-30; Kinsella, 1995, pp. 140-146

8 Bastos, 2020, p.8; Brennan, 2012, p. 33.

9 Contra la privatización del derecho penal, véase también: Cachanosky, 2008, p.36: «[E]s fundamental la diferencia conceptual entre el "derecho penal" y el "derecho privado". Mientras en el mercado las partes pueden manejar el derecho privado a través de contratos y acuerdos, el derecho penal no es privatizable. Las leyes que pertenecen a la esfera del derecho penal, es decir los derechos básicos, son los que dan origen al mercado y sociedad. No son una variable más del sistema que se acomoda a las necesidades del mercado o a la demanda y oferta, sino que son los que dan origen al sistema».

10 Ellickson, 2017, p.379; Holocombe, 2004, p.332; Cowen, 1992, pp.249-250.

CAPÍTULO 3

*Lysander Spooner**

Felipe Munizaga

- Licenciado en Gobierno y Gestión Pública, Universidad de Chile

- Magíster en Ciencia Política, Universidad de Chile

El 22 de mayo de 1856, en un hecho vergonzosamente inédito en la historia del Senado norteamericano, un miembro de la Cámara de Representantes ingresó al Senado y golpeó de forma salvaje a un senador, hasta dejarlo inconsciente. Usó un bastón grueso con el que se "adiestraba" a los perros que resultaban poco obedientes. Entró a la Cámara y mientras el senador Sumner obtenía copias de uno de sus discursos, lo comenzó a golpear hasta dejarlo casi muerto, mientras los demás observaban horrorizados lo que estaba pasando que, según testimonios (Senate, 1856), no habría durado más de un minuto. Al día de hoy se conoce a dicho incidente por el nombre de "The Canning of Charles Sumner" (la golpiza de Charles Sumner).

Tres días antes, el senador Sumner, republicano (que había pasado ya por varios partidos) antiesclavista de Massachusetts se dirigió al Senado para tratar uno de los temas más delicados que envolvía la política norteamericana de ese momento, la cuestión de si el Estado de Kansas debía ser admitido en calidad de "esclavista" o de "Estado libre" (recordemos que la Guerra civil de Estados Unidos comenzó en 1861 y se extendió hasta 1865; por tanto, eran momentos de mucha tensión entre los diversos estados de la Unión y, obviamente, entre los políticos anti y pro esclavitud).

En su discurso "Crimen contra Kansas", el senador Sumner identificó a dos senadores demócratas como los principales culpables de este crimen (se refería a la posición a favor del posible ingreso de Kansas en una u otra categoría): eran los senadores Stephen Douglas (de Illinois) y Andrew Butler (de Carolina del Sur). En la ocasión, literalmente, dijo de Douglas que era como "un animal ruidoso, achaparrado y sin nombre (…) no es un modelo apropiado para un senador estadounidense". Con Butler fue más lejos, y le acusó de "tomar una amante…que, aunque sea fea para los demás, siempre es encantadora para él; aunque esté contaminada a los ojos del mundo, es casta a sus ojos"…añadió, "la ramera, la esclavitud"("U.S. Senate: The Caning of Senator Charles Sumner," n.d.).

Sin embargo, el hecho del atentado lo ejecutó Preston Brooks, representante, familiar de Butler en Carolina del Sur, quien poco después que se había levantado la sesión del Senado, encontró al senador Sumner y golpeó con su bastón de metal la cabeza de Sumner, y, mientras era golpeado una y otra vez, Sumner se levantó y se tambaleó a ciegas por la cámara, intentando protegerse

inútilmente. Luego de un largo minuto, la golpiza terminó. Sangraba profusamente. Fue arrastrado y sacado del Senado. Brooks, cuentan testigos, salió tranquilamente de la cámara sin ser detenido por nadie. Pocos días después, se le intentó censurar, pero esto no fue logrado. A continuación, dimitió de su cargo, fue reelegido inmediatamente y poco después murió, a los 37 años de edad. Por su parte, el senador Sumner se recuperó muy lentamente, y volvió al Senado, donde estuvo por casi 18 años ("U.S. Senate: The Caning of Senator Charles Sumner," n.d.). "La nación, que sufría la ruptura del discurso razonado que simbolizaba este acontecimiento, se precipitó hacia la catástrofe de la Guerra civil."

En 1864, unos años luego de haber sabido de este incidente (que tuvo postrado casi por tres años a Sumner), un jurista y político de Massachusetts, llamado Lysander Spooner, le escribe una furiosa carta al senador Sumner en la que lo increpa, acusándolo de traidor a los valores de la Constitución que juró defender. En sus palabras:

"Desde diciembre de 1851, usted ha prestado juramento, como senador, de apoyar la Constitución; y ha hecho del tema de la esclavitud su principal tema de discusión; y ha hecho, durante todo ese tiempo, las más ruidosas profesiones de devoción a la libertad. Sin embargo, durante todo el mismo período, usted ha admitido continuamente que la Constitución reconocía el derecho de propiedad de los esclavistas sobre sus esclavos; que los esclavizados no tenían derechos bajo la Constitución; y que el gobierno general no podía interferir para su liberación. Ahora se desprende del testimonio del Dr. Howe y del Sr. Bird, que todas estas concesiones contra la libertad, se han hecho en violación de su propia convicción de la verdad, y en consecuencia en violación de nuestro juramento oficial; y que mientras durante una docena de años, usted ha estado haciendo las pretensiones más ampulosas de celo por la libertad, en realidad ha sido, todo ese tiempo, un traidor deliberadamente perjuro a la constitución, a la libertad y a la verdad…Un senador que, por tales motivos, con fuertes profesiones de libertad en sus labios, falsifica, en nombre de la esclavitud, la constitución de su país, que ha jurado apoyar, es un traidor tan vil como cualquier soldado profeso de la libertad puede ser, que, por dinero, entregue un puesto que ha jurado defender. Esta traición, al parecer, la ha cometido usted continuamente durante doce largos años; y sus ostentosas profesiones de celo por la libertad durante ese tiempo, creo que se han hecho, en gran parte, con el fin de ocultar la verdadera traición

que estaba cometiendo” (Spooner, 1864).

Al respecto, entre 1845 y 1860 Spooner había escrito una serie de documentos contra la esclavitud dirigiendo sus argumentos tanto a los jurados como a los jueces y yendo cada vez más hacia una postura radical, de emancipación total de una institución que siempre estuvo dispuesto a combatir y es, precisamente, esta carta, un excelente medio para corroborar una característica de la personalidad de Spooner que mantuvo a lo largo de sus años de vida: la estricta coherencia entre lo que decía defender con sus acciones.

Esta carta la escribió a sabiendas que, desde lo discursivo, y según sabemos hoy, el senador Sumner era un fuerte defensor del abolicionismo y también a conociendo las consecuencias que para su integridad física le trajo a Sumner su postura política. Pero para Spooner, alguien como Sumner, que sostenía que había que combatir la esclavitud pero que a la vez defendía la soberanía de la Constitución en términos de entender que protegía el derecho de propiedad de los esclavistas, no podía ser alguien coherente, era un traidor a todo lo que había jurado defender. Por ejemplo, en “La inconstitucionalidad de la esclavitud”(Spooner, 1860), Spooner defendía la tesis de la inconsistencia de la esclavitud en con la Constitución actual; junto con ello, Spooner llamó a los esclavos a rebelarse, rematando con una obra magnífica sobre la necesidades de independencia del órgano jurisdiccional, llamada Ensayo sobre el juicio por jurado (Spooner, 1852).

Todo lo señalado, nos revela una parte relevante de la personalidad de Spooner: su ímpetu, su necesidad de mantener una estricta coherencia entre la conducta y los valores que se dicen defender y su inclaudicable defensa de los principios libertarios, denunciando incluso que la Constitución es un pacto, necesariamente, consensual, y, por tanto, es imposible que pueda obligar a quien no ha decidido, explícitamente, someterse a ella.

Se conoce de Lysander Spooner que fue un jurista que ejerció como abogado, político, empresario y filósofo libertario norteamericano. Nació en 1808 y murió en 1887 (Shively, 1971), viviendo además el periodo de la Guerra de Secesión (1861-1865), la que dejó una profunda marca en sus escritos, dado que se refirió a muchas temáticas relativas tanto a la institución de la esclavitud como a las potestades que podía tener -o no- la Constitución.

Pero, ¿en qué radica la importancia de Spooner? Sabemos que fue un individuo multifacético. Sus intereses abarcaron temas tan variados como los derechos naturales, la limitación al poder del Estado, la teoría constitucional, la abolición de la esclavitud, una teoría monetaria y de la Banca, los vicios versus los delitos, la religión y, en general, las libertades individuales desde una perspectiva de completa ausencia de coacción. Además, también fue empresario (fracasando en todas las oportunidades en que emprendió) e inventor. Actividades todas, con un común denominador: desafiar el poder del Estado y liberar las potencialidades individuales.

A continuación, analizaremos sucintamente parte de los principales aportes de Spooner:

Algunos aspectos biográficos

En su introducción a Los vicios no son crímenes, Murray Rothbard señala que Spooner "fue el último de los grandes teóricos de los derechos naturales de entre los anarquistas"(Spooner, 2021). Es interesante saber que no fue alguien que solo "habitó" en la teoría, sino que quiso además probar el éxito de estas ideas en la realidad.

Su abuelo peleó en la guerra de independencia americana. Creció en la granja de su padre y aproximadamente en 1883 se va a Worcester, donde trabajó primero en una tienda y donde luego empezó a formarse como abogado, donde a su vez la influencia tanto del político John Davis como de Charles Allen, siendo este último senador y presidente de la Corte Suprema de Massachusetts, fueron fundamentales.

Mientras trabajaba y aprendía de ambos políticos, sucedió uno de los primeros conflictos que Spooner tuvo con el Gobierno federal, debido a que en esa época la norma de la Corte de Massachusetts requería que un estudiante estudiara en el despacho de un abogado antes de ser admitido en la práctica como abogado; se requerían tres años para un graduado universitario, mientras que para un no graduado se exigían cinco años. Spooner no estaba de acuerdo con una norma que contravenía la lógica, probablemente razonando que para un universitario

que estudiara derecho, la educación universitaria no iba a significar algún aporte específico para su aprendizaje de la ley y el derecho, dado que esta tenía un enfoque fuertemente clasicista.

Asumiendo que la norma de la Corte era discriminatoria contra los "pobres bien educados" (Shively, 1971). Spooner se propuso someter a prueba la legalidad de esta disposición. Imprimió una tarjeta de presentación que rezaba "Lysander Spooner, ofrece al público sus servicios en la profesión de abogado. Oficinas en el Central Exchange. Worcester, 8 de abril de 1835". Pero no solo hizo eso. También se dirigió a "los miembros de la Legislatura de Massachusetts" (Shively, 1971)[1] y donde entre otras cosas argumentó que todos los hombres debían tener la misma oportunidad de demostrar su valía, señalando también que "nadie se ha atrevido a defender, en términos directos, un principio tan monstruoso como el de que los ricos deben ser protegidos por la ley de la competencia de los pobres"(Spooner, 1835). La restricción fue rechazada en la sesión legislativa de 1836 (aunque no podemos afirmar que únicamente haya sido debido a la presión de Spooner, sino tal vez a la posibilidad de contar con sus dos aliados poderosos, Allen y Davis.

Pero habría muchos más choques entre Spooner y el aparato del Estado. En este sentido, importante es señalar que una de sus (fallidas) incursiones empresariales fue la fundación de la "American Letter Mail Company", empresa de correo privado que operaba desde Boston a Baltimore y en la que buscó demostrar que podía funcionar de modo más eficiente que la empresa federal de correos. Y lo comprobó. Pero debido a dicha comprobación, el gobierno federal comenzó una fuerte campaña para sacarlo (a él y a otros potenciales competidores) del negocio de distribución de correspondencia, lo que llevó a Spooner a poner término a esta aventura empresarial (tendría otras), tan solo unos meses luego de haberla iniciado (1844).

Al momento de fundar esta empresa, en Estados Unidos, era ilegal "tomar, recibir, ordenar, despachar, transportar, traspasar, o entregar cualquier carta o cartas, paquete o paquetes, más que los periódicos para contratar o dar recompensas" (Shively, 1971). Esto implicó que los privados inventaran diversos métodos para burlar esta absurda prohibición estatal, como por ejemplo llevando cartas dentro de los periódicos, que un emisario trasladaba escondidas en algún medio de transporte.

Pero una inesperada decisión de la Corte Suprema vino a acelerar el conflicto

entre el Gobierno Federal y los privados que querían desarrollar el negocio del traslado de cartas y encomiendas, cuando declaró que no era ilegal que pasajeros en algún medio de transporte, específicamente comisionados para ello, pudieran llevar y traer correspondencia. Surgieron así empresas de correo privado, pero ninguna como la de Spooner, quien en carta dirigida al Director General de Correos declaraba que "yo mismo permaneceré en esta ciudad, donde estaré listo, en cualquier momento, para responder de cualquier demanda[2]"(Shively, 1971), refiriéndose a la posibilidad de ser demandado por el Gobierno Federal, al incumplir la norma que prohibía a privados ingresar libremente al negocio de la distribución de correspondencia. Además, en algunos de sus avisos comerciales anunciaba su intención de "poner a prueba el derecho constitucional a la libre competencia, en el negocio de transporte de cartas", añadiendo que "las personas tienen un derecho natural a trabajar" y a adquirir propiedad, que ninguna legislatura podía anular. Como vemos, su fuerte no era la diplomacia.

Por otra parte, como los costos del Gobierno Federal en el negocio de transporte de correspondencia eran mayores que los costos de los privados, las únicas maneras de mantener ese servicio en manos del Gobierno serían mediante un aumento en los costos de franqueo o bien mediante alzas impositivas (las que muy probablemente iban a ser muy resistidas por la población local). En consecuencia, el Gobierno Federal, sin usar argumentos constitucionales, utilizó herramientas administrativas para dificultar el trabajo de las empresas del rubro. A las compañías de transporte se les obligó a no llevar la correspondencia de la "American Letter Mail Company" bajo la amenaza de resciliar los contratos que tenían con el gobierno federal. Aunque como señala Rogers[3] (Shively, 1971), en un documento de la Corte Suprema de EEUU (1844) se señaló que era una pregunta abierta "si Estados Unidos tenía algún derecho exclusivo para establecer oficinas y rutas postales". Fue una batalla perdida en esa oportunidad, pero que abrió la posibilidad para que en el futuro existiesen ámbitos de la economía donde no hubiera prohibiciones como la que impedía a empresas privadas entrar en el negocio del traslado de correspondencia.

A continuación, tuvo un breve paso por Nueva York (1836), para luego emigrar en dirección al Oeste americano, que experimentaba un boom económico. La apertura de canales fluviales durante la década de 1830 generó un flujo migratorio importante dada la creciente bonanza económica que generaba grandes oportunidades de hacer negocios y que muchos querían aprovechar. Spooner era uno de ellos también. Estuvo en Ohio, lugar donde compró tierras en la cuenca del río Maumee, esperando que subieran de precio ante la

posibilidad de futuras e inciertas inversiones públicas que podrían hacer crecer el valor de sus inversiones. Sin embargo, dado que apostó a que una ruta de navegación y una represa pasarían cerca de la ciudad de Gilead, donde él había adquirido tierras, sus cálculos fallaron[4] (Shively, 1971) .

En 1840 retorna a la granja de sus padres, muy empobrecido. Es la época en que comienza a escribir sobre temas bancarios, tasas de interés y sistema crediticio, pudiendo resaltar tanto su Derecho constitucional relativo al crédito, la moneda y la banca (de 1843) como también La pobreza, sus causas ilegales y su cura legal (de 1846). Ambas obras con foco en los problemas públicos que Spooner vivió en persona y que le hicieron reflexionar respecto de los problemas derivados de la intervención del Estado y de la falta de competencia real en los mercados.

De esta época es también su creciente interés en el tema de la esclavitud. En 1845 recibe una ayuda monetaria de parte del filántropo de Nueva York, Gerrit Smith, lo que le permitió a Spooner dedicarse a escribir su obra La inconstitucionalidad de la esclavitud (escrita en 1845), en la que expone que "el hombre tiene un derecho inalienable a tanta libertad personal como quiera usar sin invadir los derechos de los demás. Esta libertad es un derecho inherente a su naturaleza y a sus facultades. Es un derecho inherente a su naturaleza y a sus facultades para desarrollarse libremente y sin restricciones de otras naturalezas y facultades, que no tienen prerrogativas superiores a las suyas. Y este derecho sólo tiene este límite, a saber, que no lleve el ejercicio de su propia libertad tan lejos como para restringir o infringir el desarrollo igualmente libre de las naturalezas y facultades de los demás. La línea divisoria entre las libertades iguales de cada uno nunca debe ser transgredida por ninguno de ellos. Este principio es el fundamento y la esencia de la ley y del derecho civil" (Powell, 2000).

Es muy importante entender la relevancia de esta obra de Spooner, pues como señala en la biografía (Shively, 1971); Spooner hace una grave predicción en carta dirigida a Gerrit Smith, señalando que "La idea de acudir al pueblo en general sobre esta cuestión me parece totalmente inútil. La mayoría no tiene ni tiempo ni ganas de hacer tales investigaciones." Sin embargo, pensaba que, aunque no estuvieran bien informadas, esas masas, una vez convencidas de la justicia, "marcharían hasta la boca del cañón en defensa de los principios de mi argumento, si todos los abogados les dijeran que son sólidos"[5].

Ya en medio de la Guerra Civil, Spooner pudo observar cómo se fueron

expandiendo los poderes del Gobierno Federal: “Conscripción militar en el Norte; inflación del papel moneda; aranceles de hasta el 100%; impuestos sobre el consumo, las ventas, las herencias y la renta; censura del correo, los telégrafos y los periódicos; encarcelamiento de personas sin presentar cargos formales. El gobierno de Lincoln encarceló a unos 14.000 civiles. Muchas de estas medidas se tomaron sin la aprobación del Congreso” (Powell, 2000). Esta situación le lleva a escribir una de sus más importantes obras, Sin Traición. La Constitución sin Autoridad (de 1870), en la que, refiriéndose al Gobierno dice que “como un salteador de caminos, le dice a un hombre: `Tu dinero o tu vida´. Y muchos, si no la mayoría, de los impuestos se pagan bajo la compulsión de esa amenaza. El gobierno no acorrala a un hombre en un lugar solitario, se abalanza sobre él desde el borde de la carretera y, apuntándole con una pistola a la cabeza, procede a desvalijar sus bolsillos. Pero el robo no deja de ser un robo por ese motivo; y es mucho más ruin y vergonzoso”. Spooner se da cuenta clara de la naturaleza coactiva del Estado, sobre todo del Estado sin límites definidos respecto de la omnipotencia de su poder. De esta obra nos explayaremos un poco más.

No podemos dejar de hablar someramente de su amistad con el anarquista individualista Benjamin Tucker (Shively, 1971) quien como estudiante del Massachusetts Institute of Technology -MIT- (1870-1873) “reunió un grupo de estudiantes alrededor de él, que incluyó a Ezra Heywood, William B. Greene, Victor Yarros, Joseph Labadie, además del mismo Spooner. Este grupo actuaba mediante el periódico The Radical Review, de corta duración, pero que dio pie a la creación del periódico anarquista Liberty, en el cual Spooner expuso algunos puntos de vista muy controversiales, como sus artículos defendiendo al asesino del presidente Garfield, Charles Guiteau, señalando en Carta de 24 de diciembre de 1881: “Que alguien tenga derecho a estar tan loco como para matar a un presidente, es lo que no pueden comprender…” (Spooner, 1881)[6]. Además, Spooner también defendió a los mártires de Haymarket Square[7], argumentando que no estaban recibiendo un juicio justo, y sugiriendo puntos legales que podrían llevar a su liberación (Spooner, 1881). Pero ambos puntos de vista no deben llevarnos a pensar que Spooner era un anarco socialista. De hecho, señala que “bajo el principio del consentimiento individual, el pequeño gobierno que la humanidad necesita, no sólo es practicable, sino natural y fácil...”(Spooner, 1870), trazando una línea divisoria profunda entre el individualismo anarquista y el anarco socialismo o colectivismo anarquista.

Finalmente, podemos decir que luego de haber dado muchas batallas (varias de ellas perdidas, pero ninguna de ellas vanamente), en 1887 cae gravemente

enfermo, muriendo finalmente el 14 de mayo de 1887, siendo incinerado en el Cementerio Forest Hills, de Boston.

En suma, y de manera sinóptica, podemos decir que la obra de Spooner es amplia, variada y profunda, y fue más allá de lo que muchos pensadores libertarios habían ido en ese tiempo, en términos de su infatigable denuncia al creciente poder del Estado, la imperiosa necesidad de fundar toda norma política en el derecho natural y su inclaudicable lucha por expandir las libertades individuales. Algunos de los ámbitos más importantes de su pensamiento se verán a continuación.

Derecho natural

Uno de los ámbitos en los que siempre fundamentó su teoría político constitucional fue el derecho natural. Tempranamente, Spooner desafió la autoridad (auto asignada) del Estado (Gobierno Federal), contra la noción que las personas no tenían derechos mientras que el Estado se reserva para sí, todos los derechos. Y como ya hemos visto en forma precedente, en algunas oportunidades pudo más el poder el Gobierno Federal respecto de los derechos individuales. Por ejemplo, la burocracia y el poder de los funcionarios administrativos hicieron posible la existencia, por unos años más, de un verdadero monopolio estatal en relación a la distribución de correspondencia, haciendo salir del mercado a los empresarios privados que estaban en el negocio. Algo nunca antes visto.

Así, este férreo convencimiento de Spooner respecto de lo dañina e inmoral en que se manifiesta la acción del Estado en relación al individuo, nos hace retrotraernos a los filósofos del “derecho natural”, cuya principal tesis ha sido sostener que existen derechos inalienables, anteriores y superiores al Estado y que este solo los va reconociendo en el tiempo, pero no los otorga graciosamente a su arbitrio. Estos derechos están insertos en la propia naturaleza del individuo y son la base, origen y fundamento de todo derecho.

Dice mucho de su de cómo concibe la ley natural cuando manifiesta que “los niños, a muy temprana edad aprenden los principios fundamentales de la ley

natural. Entonces muy tempranamente ellos aprenden que un niño, no debe, sin una causa justa, golpear o de otro modo, herir, a otro; que un niño no debe asumir algún control arbitrario o dominación sobre otro; que un niño no debe, ya se por fuerza, o furtivamente, obtener posesión de cosa alguna que pertenezca a otro; y que si un niño comete cualquiera de esas faltas contra otro , no solamente tiene derecho a resistir , el niño dañado, y, en necesidad de, castigar al que daña, y obligarle a reparar el daño, sino que es, también, el derecho, y el deber moral, de todos los otros niños, y de todas las personas prestar ayuda a la parte dañada en defensa de sus propios derechos y corregir sus faltas (Spooner, 1882). Lo anterior presenta varias implicancias: la primera, que los derechos naturales son factibles de ser conocidos y, por cierto, de ser aprendidos. En segundo lugar, que los derechos naturales están relacionados a un principio de Justicia y, en tercer lugar, que ante una injusticia o ante el uso de la coacción contra un individuo éstos pueden resistir en defensa de los derechos que están siendo conculcados por alguien.

Y es esa visión relativa a la no coacción, a la necesidad de entender que los individuos tienen derechos y que estos derechos no pueden ser violados sin un mínimo resarcimiento de parte de quien agravia, es lo que convierte a Spooner en uno de los filósofos políticos más relevantes que ha tenido el movimiento libertario de Estados Unidos de América y del mundo. Como veremos en el capítulo referido a Murray Rothbard, Spooner es concebido como el último gran exponente de los derechos naturales.

Por tanto, no debe extrañarnos la forma en que Spooner defiende la existencia y preeminencia de los derechos naturales por sobre de la del derecho positivo, pues formó parte de una tradición que abarca a Aristóteles, Bastiát y De Molinari, entre otros, cuya defensa de la soberanía del individuo por sobre la del Estado y de la más amplia concepción de las libertades individuales (en ausencia de intervención estatal) fueron siempre absolutas.

Y siguiendo esta misma lógica, o bien hay estándares normativos, que hacen posible la justicia o bien no hay ningún estándar, salvo la fuerza y la violencia. Al respecto, señala Spooner que “si en la naturaleza no hubiera principio como el de Justicia, no habría estándar moral y nunca podría haber estándar moral alguno por el cual cualquier controversia, entre dos o más seres humanos, pueda ser resuelta de modo de hacerla obligatoria sobre cualquiera de las partes; y la inevitable perdición de la raza humana debe ser, consecuentemente, estar por siempre en guerra. Con afán de saquear por siempre, esclavizando y

asesinándose unos a otros. Con ningún medio salvo el fraude y la fuerza para finalizar un conflicto” (Shively, 1971).

En consecuencia, es precisamente la posibilidad de contar con una ley universal, independiente de cada cultura y válida para todos los individuos de todos los tiempos, lo que permite la existencia de la humanidad. No contar con derechos naturales nos lleva al Estado de Naturaleza.

Por lo anteriormente señalado, no solo debemos recalcar la importancia que en su pensamiento, tienen los derechos naturales, sino que además debemos decir que esas leyes (naturales), tienen para él una estructura tan perfecta como lo pueden ser los axiomas derivados de la matemática. En palabras de Spooner: “La ley natural, en consideración a todos los derechos del hombre, es capaz de ser constatada con casi absoluta certeza” (Spooner, 1846).

La ley natural es perfecta entonces pues, puede ser entendida, reconocida, con casi certeza completa, por cualquier individuo. Su fuerza radica en su universalidad. Por este motivo, una teoría de Justicia basada en principios del derecho positivo es el camino hacia la opresión y la arbitrariedad del poder del Estado, pues no parte de la base de la existencia de una naturaleza humana, sino de la visión que se tenga del individuo y sus derechos dependiendo de la cultura y momento en que se esté.

“Hay una cierta, inalienable cualidad en el ser humano; solo por haber nacido, el ser humano es libre” (Shively, 1971). Es decir, entiende que el ser humano tiene una cualidad, consustancial a su propia naturaleza. Que sea inalienable, implica que no se puede enajenar o vender, pues es parte inseparable e indivisible de uno mismo. Y, finalmente, establece que solo por el hecho de nacer, el ser humano ya es libre; lo que implicaría que la libertad está inextricablemente ligada a la propiedad, que el primer derecho real es, precisamente, el derecho de nacer.

Libertades individuales

Su férrea defensa de los derechos naturales, lleva a Spooner a incursionar en ámbitos donde pocos habían sido tan claros en cuanto a considerar, como es el

caso de las libertades individuales, especialmente en lo referente a la lucha contra la esclavitud.A este respecto, es importante señalar lo que el propio autor defiende como uno de los más importantes argumentos para rechazar la institución de la esclavitud ningún hombre ni niño son naturalmente sujetos de propiedad. De su obra La Inconstitucionalidad de la Esclavitud se puede colegir una interesante idea: que las instituciones políticas y sociales pueden impedir, eventualmente, que la ley natural se exprese o que la visión de los derechos naturales del individuo sea reconocido, pero ello no implica que la ley natural ayude a mantener estas arbitrariedades, pues las reconoce como tales, no justificándolas ni menos apoyándolas. Por este motivo, Spooner fue un claro activista contra la visión de mantener personas en estado de esclavitud, las que, debemos recordar, fueron mantenidas como parte de una institución completamente natural incluso por algunos de los padres fundadores, como Thomas Jefferson (quien llegó a tener cerca de 600 esclavos (Thomas Jefferson Foundation, n.d.).

Spooner también criticó la tendencia del Gobierno federal a arrogarse prerrogativas exclusivamente pertenecientes al órgano jurisdiccional, como aconteció en el caso de Passamore Williamson, a quien el juez Kane había enviado a la cárcel debido a que él no pudo entregar evidencia referida a su (supuesta) ayuda a un fugitivo, y donde los derechos de Williamson a no incriminarse fueron denegados por el juez, quien finalmente lo envió a prisión sin un juicio con jurado y de hecho sin una sentencia “hasta que se purgue a sí mismo del desacato a la autoridad de dar respuestas verídicas tales como las interrogaciones como las que la honorable corte le realizará” (Shively, 1971).

En consideración a lo que vio a través del ejercicio de la profesión de abogado (la que empezó a ejercer sin permiso, por cierto), probablemente además y en especial, debido a las consecuencias de la “Fugitive Slave Act”, es que en el año 1852 publica su obra El Juicio por Jurado, que es una magnífica defensa argumentaría a favor de los derechos de los individuos contra el Gobierno.

Limitación del poder del gobierno

Como señalamos precedentemente, en El Juicio por Jurado, Spooner presenta los

principales argumentos por los cuales las personas tenemos derechos contra los del que se arroga para sí mismo el Gobierno. Hace una revisión muy lúcida respecto del origen de la limitación del poder del gobernante utilizando como ejemplo la Carta Magna, en la que, al momento de ser promulgada, el poder se concentraba en la autoridad del Rey, quien era la autoridad ejecutiva, legislativa y jurisdiccional, todo al mismo tiempo. El órgano legislativo sólo tenía funciones de asesoría del rey, mientras que el órgano jurisdiccional era un mero ejecutor de la voluntad del rey, con prácticamente ninguna limitación a su arbitrario poder.

La Carta Magna ("English translation of Magna Carta | The British Library," n.d.) (redactada el 15 de junio de 1215 en la primera versión) o Magna Carta Libertatum fue un intento de limitar la autoridad del rey Juan I de Inglaterra con el objeto de superar un conflicto entre el rey y un grupo de barones que se habían sublevado contra la autoridad de este. Algunos de los aspectos versaban sobre la posibilidad de proteger a los barones ante alguna posible detención ilegal ordenada por el rey, acceso a justica inmediata, protección de los derechos eclesiásticos, y limitación de tarifas feudales a favor del Rey. El conflicto que dio origen a su suscripción radicó en el constante intento de influir en los asuntos eclesiásticos, por parte del rey, pero fundamentalmente, debido al desprestigio del Monarca, derivado de los largos años de disputas con Francia, en relación con las posesiones que Inglaterra reclamaba en el continente. Ambas situaciones lo tornaron tremendamente impopular entre sus súbditos, que no perdieron la ocasión de, al fin, limitar en algo el poder omnímodo con que contaba.

Se promulgó un documento con 63 artículos donde se establecen importantísimas normas de limitación al poder regio. De los más relevantes, podemos destacar el 20, 21 y el 39. El primero de éstos señala que "Ningún hombre libre podrá ser multado por una pequeña falta, sino según el grado de la falta; y por un gran crimen, en proporción a la gravedad de él; salvas las cosas que posee juntamente con el fundo que tiene; y si fuere comerciante, salvo su mercadería. Y un villano podrá ser multado de la misma manera, salvo su aparejo de carro, si cayere bajo nuestra clemencia; y ninguna de las dichas multas será adjudicada sino por el juramento de hombres buenos del vecindario (por un jurado)". Este es el acápite que garantiza el juicio sin jurado.

Y agrega (Artículo 21) "Los condes y los barones no serán multados sino por sus pares, y según la gravedad del delito".

Por su parte, el artículo 39 de la Carta Magna señala que "Ningún hombre libre

será arrestado, o encarcelado, o deprivado de su pleno dominio, o de sus libertades, o costumbres libres, o proscrito, o exiliado, o en cualquier manera destruido, ni será pisoteado, ni le condenaremos, sino por juicio legítimo de sus pares o por la ley de tierras. No venderemos a nadie, no negaremos ni postergaremos justicia o derecho a ningún hombre", sentándose la base de la institución del Hábeas Corpus.

Ahora bien, si atendemos a la justificación ética que hace Spooner de contar con un juicio por un jurado, podemos entender el porqué de la importancia de su pensamiento en esta materia y por qué utiliza la Carta Magna como fuente de dicha institución jurídica.

El juicio por jurado representa una limitación al poder de la mayoría, debido a que tiene la posibilidad de vetar toda parte de alguna legislación opresiva, "al tiempo que restringe al Gobierno al mantenimiento de leyes que, como todo, son aquellas con las que las personas están de acuerdo, lo que convierte al "Juicio por Jurado" en el `paladín de la libertad´(Spooner, 1852). Y agrega "La voluntad, o la pretendida voluntad, de una mayoría, es la última guarida de la tiranía en el tiempo presente.(…) No hay ninguna parte de verdad en la noción de que una mayoría tiene el derecho a gobernar " o de ejercer un poder arbitrario sobre una minoría, simplemente porque el primero es más numeroso que el segundo"(Spooner, 1852).

En suma, para Spooner la institución del juicio por jurado es absolutamente necesaria para la limitación del poder. No radica, a la vez, una necesaria "verdad" en la acción de una mayoría circunstancial. No está de acuerdo con la tesis relativa a un supuesto derecho de una mayoría sobre una minoría por el hecho de ser tales, en especial porque no es correcto señalar que "la voluntad de las mayorías debe siempre ser presumida de estar acorde con la Justicia" (Spooner, 1852). Muy por el contrario, podríamos decir que para Spooner la verdad no está en las mayorías, sino que en la inteligencia[8].

Es evidente lo precedentemente señalado si, por ejemplo, revisamos la extendida idea relativa a confundir "ley" con "justicia", algo que ha sido desde siempre combatido por parte de los pensadores que sostienen primero, que existe una naturaleza humana, y, segundo, que de dicha naturaleza emanan derechos anteriores y superiores al Estado.

Sostener que no existe una naturaleza humana ni derechos intrínsecos a ella nos

dejaría sólo una aparente opción: la naturaleza humana no existe y, por tanto, la definición de lo que es SER HUMANO depende del contexto, de la visión de una determinada cultura o de lo que determine una ley o norma particular. Algo que rechaza de fondo Spooner.

Siguiendo con lo precedentemente señalado, asumir que no existiría naturaleza humana nos llevaría a concluir que, al no existir una naturaleza humana, y la definición de "ser humano" dependiera de algo extrínseco a él, entonces los conceptos de "Libertad" y "Justicia" sólo tienen fundamento en lo que la voluntad de una mayoría exprese en un determinado momento, careciendo de sustento objetivo y, por tanto, sujeto a la arbitrariedad de quien (o quienes) detente(n) la fuerza.

Es posible interpretar que, en Spooner, "Libertad" y "Poder" son conceptos que están necesariamente ligados. No concibe al Poder en su naturaleza, como infinito e ilimitado; sino finito, limitado y circunscrito, apartándose de la tradición contractualista liberal constructivista, representada por Hobbes, Rousseau y otros, que asigna al Estado la función de ser el guardián de la libertad (pero una libertad donde el individuo está desamparado ante el poder omnipotente del Estado y la sociedad), dado el Estado de Naturaleza que, señalaba, debíamos evitar. Así, también se aparta de la tradición Rousseauniana, que la asigna a la "voluntad general" una característica casi divina, en términos que sería perfecta y que no se equivoca ("La voluntad general es siempre correcta y siempre tiende hacia el bien público"(Rousseau, 1996). El Leviathán en Hobbes, representa al Salvador; en Spooner es un peligro. La voluntad general del Contrato Social, en Rousseau es fiel expresión de los deseos de la sociedad; en Spooner, sería una fuerza anti liberal y tiránica.

Con todo, a la luz de este escrito de Spooner, podemos afirmar que los derechos naturales son la fuente que permite, precisamente, la limitación del Gobierno. Así, la Carta Magna junto con el "Bill of Rights", puede ser considerado la base del Derecho Europeo y, más aún, constituye la base de la Constitución norteamericana pues esta recoge una serie de principios explícitos o implícitos que señalan ambos instrumentos normativos. Uno de estos principios es el de "no taxation without representation (consent)" (Spooner, 1852) que implica que ninguna tributación puede ser aprobada sin contar con el consentimiento del pueblo (previamente con una adecuada representación en el Parlamento), que les permita defenderse de abusos por ejemplo en los tributos

Gobierno y pobreza

¿Existe alguna obligación por parte del Gobierno en relación a la situación de pobreza que los individuos tienen en una determinada sociedad? Acá debemos señalar que la posición de este autor se aparta en algo del libertarianismo anarco capitalista contemporáneo (Rothbard), yendo hacia un esquema de critica profunda tanto a las (probables) condiciones generadoras de pobreza como también a la extrema desigualdad en la riqueza.

En su obra Pobreza: sus causas ilegales y su cura legal (escrita en 1846) plantea una tesis relativa a que "La pobreza existente puede ser rápidamente removida y la futura pobreza casi enteramente evitada, una más igualitaria distribución de la propiedad de la que se ha logrado hasta ahora, y la riqueza agregada de la sociedad grandemente incrementada si los principios de la ley natural y generalmente los de nuestra Constitución política del Estado nacional fueran adoptados por el sistema judicial en sus decisiones, en resguardo de los contratos"(Spooner, 1846). Así comienza a razonar Spooner en esta obra, brindando argumentos relativos a que los contratos están inadecuadamente resguardados debido a una suerte de paternalismo o intervencionismo): estatal que impide la libre contratación entre individuos, generándose fuertes distorsiones en el mercado crediticio.

De nuevo estamos acá ante la importancia que le da a la Ley Natural, la que debiera ser la base de toda Ley positiva. Desde una perspectiva estrictamente libertaria, la visión contractualista de las relaciones humanas es explícita en esta obra, siendo muy relevante destacar debido a que concibe los intercambios de un modo ausente de coacción, fundamentado en el acuerdo libre y voluntario de las partes. Es decir, solo los acuerdos libres y espontáneos pueden ser acordes con la ley Natural.

Por otra parte, señala que hay varios modos en que el sistema judicial violaría los principios del derecho natural, entre los cuales están (Spooner, 1846)[9]:

1."De manera que se mantengan los estatutos arbitrarios e inconstitucionales contra la libertad bancaria, y libertad en la tasa de interés.

2.De manera de ampliar la obligación de ciertos contratos más allá de su límite natural y legal y responsabilizar a los hombres de pagar las deudas que ya no se deben;

3.Para reducir la obligación de los contratos de las personas jurídicas por debajo de su límite natural y legal, y permitir así a los deudores privilegiados, que tienen los medios de pago, retener el pago de las deudas realmente debidas, y enriquecerse haciendo pobres a los demás.

4.De manera que se niegan los derechos legales de los acreedores, relativamente entre sí, en la propiedad de sus deudores; permitiendo, y en casos de insolvencia, obligando a los deudores a estafar a una parte de sus acreedores en beneficio de otra; haciendo imposible que los capitalistas determinen, con una precisión razonable, el valor de la garantía personal de los préstamos" (hasta acá la cita textual).

Para Spooner, los jueces han decidido de acuerdo a la obediencia de arbitrarias e inconstitucionales legislaciones; mientras que en otros casos han decidido "de acuerdo a la ignorancia de la ley natural aplicable a los contratos, donde no se ha legislado especialmente"(Spooner, 1846).

Junto con lo anterior, es muy interesante verificar que, no obstante Spooner tiene un alma libertaria, algunos de sus enfoques, sobre todo del ámbito económico, están centrados tanto en el aumento de la masa de la riqueza como también en su mayor "equitativa distribución". Sin embargo, no cae en las modernas concepciones igualitaristas (como la socialdemócrata de Rawls), dado que en cambio Spooner asigna al derecho natural de todo hombre, el control de su propia propiedad.

Considerando lo anteriormente señalado, expone las siguientes siete proposiciones económicas, que estarían alineadas con los mencionados objetivos económicos (Spooner, 1846)[10]:

PROPOSICIÓN 1: Todo hombre -en la medida en que, de acuerdo con los principios de la ley natural, pueda lograrlo- debe tener los frutos, y todos los frutos de su propio trabajo.

Comentario: Spooner recurre a la intuición para demostrar un hecho que parece del todo cierto: que cada cual trabajará de modo más intenso y comprometido si la totalidad de los frutos del propio trabajo permanece con nosotros. Trabajaría

“con más celo, habilidad y energía física”. En este caso también (y sin nombrarlo), apela al argumento Lockeano relativo a que cada individuo se autoposee, pues para Locke el germen del derecho de propiedad es natural al ser humano (Locke, 1690), porque naturalmente nos poseemos, primero, a nosotros mismos; luego, los frutos del trabajo legítimamente desarrollado forman parte intrínseca de nuestra propiedad.

Al elaborar esta proposición, Spooner afirma que “…y todas las promulgaciones arbitrarias de los gobiernos, que interfieren con este resultado, no son más que un robo”, idea que después amplía y justifica teóricamente Nozick al señalar que obligar a una persona a trabajar para el bienestar de otra equivale a los trabajos forzados (Nozick, 1974). Mientras que, por su parte, Rothbard afirma, siguiendo la misma idea de Spooner, que “El Estado no es ni más ni menos que una pandilla de bandidos con amplias facultades ejecutivas”(Rothbard, 1998), rematando con “Las actividades esenciales del Estado constituyen necesariamente una agresión criminal y la depredación de los derechos justos de la propiedad privada de sus súbditos (incluida la propiedad de uno mismo)”(Rothbard, 1998). De modo que al quitársele al hombre la totalidad o una parte de los frutos de su trabajo legítimo, se afecta la riqueza total de la sociedad. El Estado roba al individuo.

PROPOSICIÓN 2: Para que cada hombre pueda tener los frutos de su propio trabajo, es importante, como regla general, que cada hombre sea su propio empleador, o que trabaje directamente para sí mismo, y no para otro a cambio de un salario; porque, en este último caso, una parte de los frutos de su trabajo va a su empleador, en lugar de llegar a él mismo.

Comentario: en este acápite se debe ser muy cuidadoso con las implicancias que algún socialista o liberal igualitario podrían derivar de una frase que suena, desgraciadamente, filo marxiano. Veamos por qué: como sabemos, para Marx el valor de una mercancía depende del trabajo socialmente necesario para producirla; se conforma, por una parte, por de su valor de uso (el valor que un objeto tiene para satisfacer una necesidad) y, por otra, de su valor de cambio (el valor por el cual podemos intercambiar un bien o servicio producido, en el mercado).

Ahora bien, de acuerdo a Marx el trabajador no recibiría el producto íntegro de su trabajo, sino que recibiría un salario mínimo necesario para su subsistencia. Luego, el capitalista se “quedaría” con el “excedente” que genera el trabajador

respecto de la diferencia del precio al que el capitalista vende el producto del trabajador, versus el costo de lo que le paga. Pero esta tesis es incorrecta, por varias razones. Solo daremos dos: la primera, es que todo valor es siempre subjetivo, pues todo depende de las preferencias individuales; la segunda, es que cuando el acuerdo es voluntario, no existe explotación.

A su vez, salvo que creamos que la tierra es plana, la teoría del valor de Marx no sólo es incorrecta, sino que es contra intuitiva pues el valor de las cosas no depende ni de la cantidad de horas que se haya invertido en elaborar una determinada mercancía, sino que depende de la valoración y necesidades que un individuo haga o tenga de dicha mercancía en un momento y lugar determinado.

Por otra parte, como es falsa la premisa marxiana relativa a que en la cosas que son intercambiadas en un determinado mercado debe existir, por fuerza, "algo común y de la misma magnitud"(Ignacio Del Castillo, 2007), entonces toda la teoría de Marx, desde la perspectiva lógica, es completamente falsa (aunque no solo desde la perspectiva lógica).

Con todo, solo nos queda precisar que el planteamiento de Spooner no tiene nada de la teoría del valor de Marx y menos podría ser considerado (liberal) igualitarista, dado que apela a la necesidad de no ser expoliado por las malas decisiones legales y decisiones legislativas que son arbitrarias e injustas, las que interfieren por ejemplo en que la tasa de interés promedio al que el prestamista de un crédito presta dinero, sea más alta que la que se puede obtener en un mercado libre, es decir, no intervenido por las malas decisiones de una autoridad, lo que perjudica precisamente a quienes dice beneficiar: los que no pueden obtener un crédito a una tasa mayor que la fijada por el Estado.

PROPOSICIÓN 3: Para que cada hombre pueda ser su propio empleador, es necesario que disponga de materiales, o de capital, en los que invertir su trabajo.

Comentario: Esta proposición no merece mayores comentarios, salvo decir que en la época en que escribió Spooner, no existía el concepto de "capital humano", bien desarrollado por el economista neoclásico Gary S. Becker, definido como "el conjunto de las capacidades productivas que un individuo adquiere por acumulación de conocimientos generales o específicos"(Weiss, 2015). Es decir, "el capital" era fundamentalmente lo que materialmente permitía el sustento; mientras que hoy, el concepto adquiere una connotación más amplia,

centrándose además en las habilidades que un individuo puede tener a lo largo de su vida.

PROPOSICIÓN 4: Si un hombre no tiene capital propio para emplear su trabajo, es necesario que se le permita obtenerlo a crédito. Y para que pueda obtenerlo a crédito, es necesario que se le permita contratar un tipo de interés tal que induzca a un hombre, que tenga capital excedente, a prestarlo; porque el capitalista no puede, de acuerdo con la ley natural, ser obligado a prestar su capital contra su voluntad. Todas las restricciones legislativas sobre el tipo de interés son, por lo tanto, nada menos que restricciones arbitrarias y tiránicas sobre la capacidad natural de un hombre, en medio del derecho natural a contratar capital, sobre el cual otorgar su trabajo. Y, en consecuencia, son nada menos que restricciones arbitrarias y tiránicas al ejercicio de su derecho a obtener todos los frutos que honestamente pueda obtener de su trabajo.

Comentario: es muy importante señalar que Spooner plantea que la tasa de interés debe ser producto de la interacción libre de las fuerzas de oferta y demanda y no, como describe, en base a leyes que intervienen en el proceso de intercambio. Señala que es la legislación la principal culpable de las distorsiones que genera la intervención en este (y otros) mercados y enfatiza que el proceso de facilitación del crédito para quien desee obtenerlo debe ser inducido (nunca en forma obligatoria) al prestador dispuesto a arriesgarse prestando dinero. Aún más: basa en la ley natural la libertad de prestar o no el capital, no validando la intervención del Estado.

En este punto también, Spooner alega contra las “leyes de usura”, creadas en el supuesto que ayudarían a proteger a los menos poderosos financieramente contra los que detentan grandes capitales. Como sabemos, la leyes contra la “usura” tienen una gran difusión y apoyo en la Edad Media, y fueron objeto de férrea defensa por una parte de la iglesia católica a partir del Concilio de Nicea (Rothbard, 2012) hasta el surgimiento de la Escuela de Salamanca (con representantes como Francisco de Vitoria, Martin de Azpilcueta y Luis de Molina), Escuela que defendió el modo de no anatematizar el préstamo con interés, tal y como había sido la tradición de la iglesia desde el primer concilio. En este sentido, Spooner toma esta tradición de Salamanca, y la asume como propia, siguiendo en la línea además de la escuela de economía austríaca.

PROPOSICIÓN 5. El trabajador no sólo quiere capital, en el cual otorgar su trabajo, sino que quiere obtener este capital a la tasa de interés más baja, a la

cual, en la naturaleza de los malhechores pueda obtenerlo. Para que pueda obtenerlo al tipo de interés más bajo posible, es necesario que se permita la banca libre.

Comentario: para Spooner, una de las situaciones que más afectan a los individuos en su libertad es el escaso acceso a crédito bancario. Así, la causa de esto es debido a que la banca no es libre pues el Gobierno restringe la posibilidad de prestar dinero a tasas mayores a las que la autoridad podría autorizar, generando un monopolio que agrava esta escasez. Pero, ¿por qué el Gobierno hace esto? Si bien no lo explica en forma explícita, Spooner da a entender que es precisamente el paternalismo de un Estado interventor el que genera la escasez de crédito necesario para las personas, dadas las leyes de "usura" cuyo objetivo final sería proteger a los individuos de un cobro que a la autoridad le podría parecer como excesivo.

A su vez, la solución a la escasez de crédito la basa en la liberalización de la Banca ("Banca Libre"), permitiendo a los prestamistas prestar dinero a tasas (porcentajes) distintos a los que son permitidos, a cuenta y riesgo de la persona que lo solicita. Esto, generaría un mercado donde por efecto de la mayor disponibilidad de oferta de crédito los precios del préstamo tienden a bajar y a hacerse más competitivos, con menores diferencias entre ellos. Hoy la llamamos también libre competencia.

PROPOSICIÓN 6. Todo crédito debe basarse en lo que el hombre tiene, y no en lo que no tiene. Una deuda debe ser un gravamen sólo sobre la propiedad que un hombre tiene antes y cuando la deuda se vence; y no sobre sus ganancias después de que la deuda se vence. Por lo tanto, si un hombre puede pagar una deuda en el momento de su vencimiento, debe pagarla en su totalidad; si no puede pagarla en su totalidad, debe pagar en la medida de su capacidad; y ese pago debe ser el fin de esa transacción. La deuda no debe constituir un gravamen sobre sus futuras adquisiciones.

Comentario: en este caso, el autor señala con claridad un mecanismo de posible protección para el deudor, indicando que este debería pagar la deuda solamente hasta donde sea capaz de hacerlo; argumenta, además, que es equivalente la obligación legal con la obligación moral (en caso de la mayoría de las deudas), y al hacerlo, implica la elaboración de un juicio de valor, por cierto, contra la exigencia del pago total, por parte del acreedor.

Se aleja Spooner acá de las posiciones más libertarias, pero debemos entender que, si bien es un luchador de la causa de la no intervención del Gobierno, en este ámbito aboga por una mayor equiparidad entre quien presta dinero y quien servirá de acreedor. No explica quién será el responsable de dar cumplimiento a los contratos, pero se puede asumir que serán los Tribunales de Justicia.

PROPOSICIÓN 7. Los acreedores deben tener gravámenes sobre la propiedad de sus deudores, en el orden en que se contrajeron sus deudas; (con algunas excepciones que se nombrarán más adelante;) y el acreedor que tenga el primer gravamen, debe ser pagado en su totalidad, antes de que el segundo reciba cualquier parte de su deuda.

Comentario: esta propuesta es simple y apunta principalmente al aseguramiento de la obtención de parte de la posible deuda no pagada por parte del deudor al acreedor, reteniéndosele a aquel parte o la totalidad de sus bienes, habiendo un orden de precedencia en relación con la antigüedad de cada deuda.

Teoría constitucional

En el ámbito de la teoría constitucional es donde Spooner parece haber hecho las contribuciones más decididas hacia el avance de una visión libertaria del marco constitucional. Su obra más importante al respecto, Sin Traición. La Constitución sin Autoridad es un llamado a abandonar las posturas contractualistas clásicas (en especial la Hobbesiana) y rechazar la tesis que existe un Contrato social que nos obliga a hacer o no hacer, de acuerdo con las exigencias del Estado y sus agentes.

Esta obra la escribe en el contexto del proceso de guerra civil entre los Estados esclavistas y los que habían abolido la esclavitud. Pero no nos engañemos: si bien es crítico absoluto de la institución de la esclavitud, también es un crítico de la expansión de los poderes del Gobierno Federal respecto de los de los estados constituyentes, abogando incluso por la factibilidad de su secesión pacífica.

A continuación, analizaremos parte de las tesis principales de esta importante obra:

Debemos señalar primeramente que Sin Traición. La Constitución sin Autoridad (publicada entre los años 1867 y 1870) es una obra que está constituida por una serie de seis ensayos, de los cuales solo los números 1,2 y 6 fueron publicados finalmente por el autor. Se desconoce el motivo por el cual no publicó jamás los otros números.

La tesis central de este texto es intentar demostrar que al actuar contra la entidad del Gobierno (y al que nunca jamás se le debió lealtad) no hay traición, porque la constitución (y cualquiera de ellas) no tiene autoridad alguna para obligar a las personas SIN su consentimiento manifiesto.

Es muy interesante además la crítica que en esta misma obra hace de la tesis contractualista (clásica de un aparte del liberalismo), que asume el consentimiento de los gobernados respecto de los gobernantes, y de ello extrapola no solo la necesidad de "protección", sino también articula el andamiaje conceptual para dar sustento a un Gobierno omnipresente.

1.La cuestión de la traición es distinta de la de la esclavitud; y es la misma que hubiera sido, si Estados libres, en lugar de Estados esclavos, se hubieran separado: en este punto Spooner explica que la guerra que llevaron a cabo los Estados del Norte fue simplemente la de pretender que los hombres, legítimamente podrían ser compelidos a someterse y sostener un Gobierno que no desean, convirtiendo su resistencia en un acto de criminal y de traición. aduce que antes de la guerra había razones para pensar que el gobierno era libre (Spooner, 1870); es decir que cuyo respaldo era el consentimiento. Razona Spooner en término de si el principio del consentimiento no es el principio que rige la Constitución, entonces esto debe saberse; pero si lo es, entonces "la Constitución misma debe ser derrocada"(Spooner 1870, pp 7).

2.La guerra iniciada por el Norte implica que el gobierno de EEUU se basa en la fuerza. "Nuestro poder es nuestro derecho" (Spooner 1870, pp 9) Señala la abierta inconsistencia que significa iniciar una guerra , en nombre de la libertad , siendo que "gastará más vida y tesoro en aplastar el disenso" (Spooner 1870, pp 9).

3.A continuación, Spooner presenta algunas objeciones respecto de la idea de si el consentimiento de la parte más numerosa es suficiente para justificar el establecimiento de su poder sobre la parte menos numerosa. Estas son sus objeciones (Spooner 1870, pp10):

3.1.Primero, que dos hombres no tienen más derecho natural de ejercer ningún tipo de autoridad sobre uno, que uno tiene para ejercer la misma autoridad sobre dos. Es decir, una violación a los derechos individuales por parte de una persona, o ladrón, contra alguien, es igualmente un crimen que, si este derecho fuera violado por millones de personas, o Gobierno, contra alguien).

3.2.Segundo, sería absurdo que la parte más numerosa hablara de establecer un gobierno sobre la parte menos numerosa, a menos que la primera fuera también la más fuerte; ya que no ha de suponerse que la parte más fuerte se sometería alguna vez al gobierno de la parte más débil, simplemente porque la última fuera más numerosa. De hecho, Spooner comenta a este respecto, los Gobiernos "no siempre son establecidos por la parte más numerosa", algo muy similar al viejo aforismo que reconoce que las minorías organizadas dominan a las mayorías desorganizadas.

3.3.Tercero, nuestra Constitución no afirma haber sido establecida simplemente por la mayoría; sino por el "pueblo"; tanto la mayoría como la minoría. Esto se explica por sí mismo.

3.4.Cuarto, si nuestros padres[11], en 1776, hubieran conocido el principio de que una mayoría tiene el derecho de gobernar a la minoría, no hubiéramos debido constituirnos en un país; ya que ellos eran una minoría pequeña, en comparación con aquellos que reclamaban el derecho de gobernarlos. En otras palabras, los Padres Fundadores se hubieran inhibido de declarar la Independencia de las colonias solo por el hecho de asumir que eran una minoría.

3.5.Quinto, las mayorías, como tales, no ofrecen garantías de justicia. son de la misma naturaleza que las minorías. Tienen las mismas pasiones por la fama, poder, y el dinero, que las minorías y son responsables y propensas a ser igualmente - tal vez más que igualmente, por su mayor audacia - rapaces, tiránicos y vacíos de principios, si se les confía el poder. Es clara la desconfianza que Spooner tiene del proceso democrático, en términos del ciclo de mayorías/minorías. Asimismo, asume que no existe algo así como la virtud de un grupo político por sobre el otro; porque tanto puede actuar mal uno o el otro. Nada asegura, necesariamente, el respeto de unos sobre otros.

3.6.Sexto, no es improbable que muchos o la mayor parte de los peores gobiernos- aunque establecidos por la fuerza y por pocos, en primer lugar- pasan a ser sostenidos, con el paso del tiempo, por una mayoría. Pero si es así, esta

mayoría está compuesta, en gran parte, de los más ignorantes, supersticiosos, tímidos, dependientes serviles y corruptos del pueblo; aquellos que han sido abrumados por el poder, la inteligencia, la riqueza y la arrogancia, de aquellos que han sido engañados por los fraudes; y de aquellos que han sido corrompidos por las incitaciones, de aquellos que realmente constituyen el gobierno. Spooner mantiene una visión muy crítica respecto de la capacidad de las elites gobernantes de gobernar en forma justa y no tiránica, desconfiando de la capacidad de éstas de orientarse hacia el Bien (idea que por lo demás es muy antigua, y que es expuesta en forma sistemática por Aristóteles en su libro La Política.

4.Séptimo, el principio de que la mayoría tiene el derecho a gobernar a la minoría, prácticamente convierte a todo gobierno en un mero concurso entre dos grupos de hombres, sobre cuál de ellos debe ser amo, y cuál debe ser esclavo. En este acápite, Spooner expone con toda firmeza su postura anarquista individualista, dado que asume que todo Gobierno es malo (Spooner, 1870). "La realidad es que el gobierno, como un bandolero, le dice a un hombre: "Tu dinero, o tu vida." Y agrega "El gobierno, realmente no aborda a un hombre en un lugar solitario, salta sobre él desde la carretera, y, apuntando un arma a su cabeza, procede a saquear sus bolsillos. pero el robo es de igual manera un robo de esa manera; y es mucho más cobarde y vergonzoso".

Por todo lo expuesto y sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que Spooner es el primer pensador anarco individualista norteamericano y el más importante en la tradición libertaria norteamericana. Sin ir más lejos, de Sin Traición, dijo Murray Rothbard "significó mucho para mi propio desarrollo ideológico" (Rothbard, 2000) y le llamó "el mejor argumento a favor de la filosofía política anarquista jamás escrito".

Bibliografía

Magna Carta | The British Library. (n.d.). Retrieved August 15, 2022, from https://www.bl.uk/magna-carta/articles/magna-carta-english-translation

Del Castillo, I. (2007). Grandes controversias de la historia de la ciencia

económica: Böhm-Bawerk refuta la teoría marxista de la explotación. Instituto Juan de Mariana, IV, 169–184.

Locke, J. (1690). Two Treatises of Goberment [Dos tratados sobre gobierno civil]. (p. 49). London.

Nozick, R. (1974). Anarchy, State and Utopia [Anarquía, Estado y Utopía]. New York, NY: Basic Boock.

Powell, J. (2000, July 4). Self-ownership: a biography of Lysander Spooner. Retrieved from https://www.libertarianism.org/publications/essays/self-ownership-biography-lysander-spooner

Rothbard, M. (1998). The ethics of liberty [La ética de la libertad]. New York, NY: New York University.

Rothbard, M. (2000). Egalitarianism as a revolt against nature [El igualitarismo como revuelta contra la naturaleza]. In D. Gordon (Ed.), (2da ed.). Alabama, Estados Unidos: The Ludwing von Mises Institute.

Rothbard, M. (2012). An Austrian Perspective on the History of Economics [La Historia del Pensamiento Económico en una perspectiva austriaca]. Madrid, España: Unión Editorial. S.A.

Rousseau, J. (1996). Princeton Readings in Political Thought [Princeton lecturas en Pensamiento Político]. In M. Cohen & F. Nicole (Eds.), (p. 280). New Jersey: Princeton University Press.

Senate, U. S. (1856). In the Senate of the United States. Retrieved from https://www.senate.gov/artandhistory/history/resources/pdf/SumnerInvestigation1

Shively, C. (1971). Biography from The Collected Works of Lysander Spooner. (M&S Press, Ed.). Boston.

Spooner, L. (1835, August 26). Carta a los Miembros de la legislatura de Massachusetts. Worcester Republican.

Spooner, L. (1846). Poverty: Its Illegal Causes, and Legal Cure [Pobreza: Sus causas ilegales y cura legal] (p. 63).

Spooner, L. (1852). An Essay on the Trial by Jury [Un Ensayo sobre el Juicio por Jurado]. (J. P, Ed.). Boston: Jewett and Company. Retrieved from https://static1.squarespace.com/static/55ª3c833e4b07c31913e6eae/t/55ª51f4fe4b0

Spooner, L. (1860). The unconstitutionality of slavery [La inconstitucionalidad de la esclavitud]. (B. Marsh, Ed.) (1st ed.). Boston.

Spooner, L. (1864). Letter to Charles Summer.

Spooner, L. (1870). No Treason: The Constitution of No Authority [Sin Traición. La Constitución sin autoridad]. (p. 14).

Spooner, L. (1881, December 24). Letter of Spooner in Liberty New Paper.

Spooner, L. (1882). Natural Law; or The Science of Justice: A Treatise on Natural Law, Natural Justice, Natural Rights, Natural liberty and Natural Society; Showing That All Legislation Whatsoever Is An Absurdoty, Usurpation, and A Crime. (p. 5).

Spooner, L. (2021). Prólogo por Murray N. Rothbard. Vices are not Crimes [Los vicios no son delitos] (p. 7). Madrid España: Unión Editorial. S.A.

Thomas Jefferson Foundation. (n.d.). Thomas Jefferson and Slavery | Thomas Jefferson's Monticello. Retrieved August 15, 2022, from https://www.monticello.org/thomas-jefferson/jefferson-slavery/

United State Senate: The Caning of Senator Charles Sumner. (n.d.). Retrieved August 15, 2022, from https://www.senate.gov/artandhistory/history/minute/The_Caning_of_Senator_Cl

Weiss, Y. (2015). Gary Becker on human capital. Journal of Demographic Economics, 81, 27–31. https://doi.org/10.1017/dem.2014.4

---

* Agradecimientos a María José Hernández-Leal, PhD. en Economía de la Salud, por la revisión y corrección de este documento.

1 Worcester Republican. La tarjeta aparece el 13 de mayo de 1835 y funcionó regularmente hasta la primavera de 1836.

2 Lysander Spooner to Charles Wickliffe, January 11, 1844. Spooner Papers, New York Historical Society

3 The Postal Power of Congress, A Study in Constitutional Expansion (Baltimore, 1916), 41f.

4 “En todo el valle del Maumee, sólo Toledo, y quizás Fort Wayne, se acercaron a igualar [sic] los sueños de sus proyectistas.” Reginald C. McGrane, The Panic of 1837 (Chicago, 1924), 123f.

5 Carta de Spooner a Gerrit Smith, fechada el 10 de septiembre de 1857. (La Guerra de Secesión comenzó el 12 de abril de 1861).

6 Para acceder a la carta visitar James Martin en el libro Men Against the State (1953).

7 La masacre o revuelta de Haymarket tuvo lugar el 4 de mayo de 1886 en Chicago y fue el punto cúlmine de un conjunto de protestas acontecidas desde el

1 de mayo en respaldo a los obreros en huelga para reivindicar la jornada laboral de 8 horas. Se sindicó a grupos de trabajadores anarquistas y se les condenó a muerte en un juicio, años después calificado como ilegítimos. Este hecho dio lugar a la conmemoración al Día Internacional de Los Trabajadores, el 1 de mayo.

8 Ratzinger, Joseph Cardenal. Entrevista a Caritas Chile, 19 de abril 2005, Dialogo con los obispos chilenos, donde señaló “y la verdad no se dirime por mayorías”.

9 Traducción propia Munizaga-Carrión F.

10 Traducción propia Munizaga-Carrión F.

11 Se refiere a los padres fundadores, que formaron la Declaración de Independencia de EEUU. algunos de ellos fueron Thomas Jefferson, Benjamín Franklin, George Washington, Thomas Paine, james Madison, Alexander Hamilton y John Jay

CAPÍTULO 4

Anarquismo marxista, un oxímoron político

Vanessa Kaiser Barents-Von Hohenhagen

- Periodista, Universidad Finis Terrae, Chile

- Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Magíster en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Magíster en Ciencia Política, Universidad de Chile

- Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Doctor en Ciencia Política, área Teoría Política, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Directora de la Cátedra Hannah Arendt, Universidad Autónoma de Chile (2018-2021)

- Concejal de la Comuna de Las Condes, Chile

La diversidad en las facultades de los hombres, donde se originan los derechos de propiedad, no es un obstáculo insuperable para la uniformidad de intereses. La protección de estas facultades es el primer objeto del gobierno.

Publius

En el amplio espectro de la teoría filosófica y política, las utopías tienen estrecha relación con las ideas que se encuentran en la base del anarquismo. Podemos hablar de la sociedad sin Estado ni clases de Marx o de aquella con un Estado que funciona como una "oficina de correos" en Lenin. En el extremo opuesto del espectro teórico nos encontramos con el anarcocapitalismo de Rothbard. No importa de qué tinte sean los proyectos utópicos, todos cifran las esperanzas en torno al mismo anhelo: cierta igualdad entre individuos que prescinden de una autoridad central para la resolución de problemas que emergen en la vida común o, en el caso de la utopía marxista, de una solución final a todos los conflictos humanos y una sociedad fundada en la fraternidad.

Un análisis más detallado del estado utópico al que se aspira pone énfasis en la ausencia de una autoridad que coaccione la libertad de los individuos. Es tentador decir que los marxistas compartirían con los anarcocapitalistas la convicción de que el poder político corrompe y de ahí que sea necesaria su desaparición. Pero lejos de la observación de Lord Acton, el marxismo considera que el poder es malo únicamente si está en manos de burgueses capitalistas y sus agentes estatales o, en el pasado, de la aristocracia. Muy distinto, imaginan ellos, es el caso en que lo detente el proletariado, porque dicha clase la conforman sólo buenas e incorruptibles personas. De ahí que la revolución y la dictadura del proletariado sean medios adecuados para alcanzar el ideal utópico; sus agentes son incorruptibles. Y, aunque todos los intentos históricos y presentes hayan fracasado estrepitosamente, los comunistas del mundo siguen conservando la misma creencia. De ahí que sea pertinente preguntar cuáles son las condiciones que facilitarían el advenimiento de su utopía en contraste con el anarcocapitalismo.

La fe de los anarcocapitalistas se funda en individuos capaces de desarrollar la razón que sirve de base al respeto de los derechos naturales. ¿Es el ser humano

capaz de razonar en torno a la forma de convivir respetando mínimos morales comunes? La experiencia histórica provee de ejemplos muy escasos de vida común en ausencia de una autoridad. De ahí que se considere una utopía el proyecto de los anarcocapitalistas. Y es que, una y otra vez, la experiencia nos muestra la incapacidad humana para cumplir la regla de oro que se encuentra a la base de la apelación anarquista libertaria, cuya máxima dicta la conservación y respeto por la vida, la libertad y los bienes. Sin embargo, a su favor, es necesario decir que mientras la anarquía capitalista respeta la condición de pluralidad humana que hace de cada individuo un ser único e irrepetible, basando sus esperanzas en el reemplazo del poder político coercitivo por el uso de la razón y la existencia de una institucionalidad privada, el marxismo y todas sus variantes tienen la pretensión de ser el vientre de la historia, capaz de dar a luz al nuevo hombre. De ahí que, con el retorno de sus variantes posmodernas, el desmantelamiento de las bases culturales señalado por Antonio Gramsci como el objetivo supremo del intelectual orgánico haya cobrado una fuerza inusitada y la deconstrucción tenga tanto reconocimiento a nivel intelectual. ¿Por qué es necesario desmantelar el consenso cultural (hegemonía) entendido como la estructura valórica en que se funda una civilización? Porque sólo a partir de él es posible el nacimiento del nuevo hombre, o al menos eso creen los refundacionistas ardientes que señalan el camino hacia la concreción de la sociedad comunista.

Como veremos más adelante, no es Gramsci, sino más bien Jean-Jacques Rousseau el intelectual que establece los fundamentos que subyacen a la pretensión marxista de dar a luz al hombre nuevo.[1] La propuesta, en la que profundizamos a lo largo del presente artículo, se encuentra en El contrato social. En dicha obra el pensador francés afirma que la legislación ha encontrado su grado más alto de perfección cuando logra quitarle al individuo sus fuerzas naturales y darle otras ajenas que no pueda usar por sí mismo, sino que dependa del colectivo.[2] Para ello es necesario eliminar del individuo todos aquellos aspectos que lo diferencian de los demás, de modo que, teniendo cada quien el mismo grado de fuerza que cada cual, no exista ya motivo para discordias. El hombre nuevo nace entonces desde una fraternidad que se impone a partir de la destrucción general de las fuerzas individuales. De ahí en adelante los sujetos dependen unos de otros de modo que la fraternidad es resultado de la igual debilidad.

A diferencia de los utopistas, los pensadores que afirman la importancia de la presencia de cierta autoridad que detente el monopolio de la coerción para

regular los conflictos humanos ponen énfasis en tres aspectos de la vida común. La inevitabilidad de los conflictos, la escasa o nula imparcialidad de los afectados en la búsqueda de una solución (aunque sean racionales) y el uso de la racionalidad para fines que destruyen tanto el bien común como el individual.

Sobre la inevitable naturaleza conflictiva de los humanos trabaja Thomas Hobbes en su famosa obra Leviatán. El pensador nos habla de una naturaleza humana específicamente maligna homo homini lupus[3] que todas las corrientes de buenismo progresista niegan. Por su parte, el anarcocapitalismo, en lugar de apostar a un monarca con poder absoluto, resuelve los problemas que emergen por la maldad humana con una afirmación irrestricta del derecho a la propiedad, libertad y tribunales privados. Profundicemos.

El anarcocapitalismo no pasa por alto la naturaleza conflictiva de las interacciones humanas y, a grandes rasgos, nos plantea dos rutas. La primera se funda en el orden espontáneo cuya base es el derecho de propiedad que, desde John Locke, contempla el derecho a la vida, la libertad y los bienes. En este contexto la total ausencia de coerción tiene su referente empírico en el mercado negro que surge, justamente, producto de la intervención de la autoridad en el mercado. A la luz de esta experiencia, el anarcocapitalismo echa por tierra la tesis de Hobbes en cuanto a que sólo gracias a la autoridad los seres humanos somos capaces de llegar a acuerdos, producir bienes e intercambiarlos pacíficamente. Hobbes, al contrario, cree que, por naturaleza, los humanos no podemos colaborar pacíficamente en ausencia de un poder supremo que asegure las promesas e imponga, por la fuerza, su concepción moral. Sin embargo, la experiencia del mercado negro muestra que, en ausencia de un gobernante, los individuos sí colaboran espontáneamente y que, parafraseando a Adam Smith, los conflictos aparentemente irreconciliables, son resueltos por una especie de mano invisible.

La tesis lockeana que subyace al anarcocapitalismo se encuentra en El Segundo Tratado del Gobierno Civil. En dicha obra el filósofo explica que la sociedad funciona mejor en ausencia de un gobernante corrupto y que los ciudadanos tienen derecho a desobediencia cuando las autoridades incumplen el propósito para el cual han sido designadas. Este es el de ser árbitros en los conflictos que emergen por atentados a la vida, libertad y bienes.[4] Y si, además de las reflexiones de Locke, tenemos a la vista la máxima de Lord Acton que plantea que “todo poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”, entonces la propuesta anarcocapitalista es sensata. Y es que, si

se tiene a la vista la tendencia natural del humano a corromperse cuando se encuentra en posiciones de poder político, es razonable la demanda anarcocapitalista por el fin del Estado, la desaparición de la clase política y de la coerción que ejerce sobre los ciudadanos. Ello teniendo a la vista aquellas experiencias que demuestran la capacidad inherente de los individuos a la colaboración espontánea y la regulación social a través de instituciones privadas. El resultado es una vida libre, entendida la libertad como ausencia de coerción física. En este contexto emerge una cultura de individuos fuertes, capaces de sostenerse a sí mismos desde valoraciones propias y el desarrollo de sus capacidades. En palabras de Rothbard:

El credo libertario descansa sobre un axioma central: ningún hombre ni grupo de hombres puede cometer una agresión contra la persona o la propiedad de alguna otra persona. A esto se lo puede llamar el "axioma de No-Agresión". "Agresión" se define como el inicio del uso o amenaza de uso de la violencia física contra la persona o propiedad de otro. Por lo tanto, agresión es sinónimo de invasión. Si ningún hombre puede cometer una agresión contra otro; si, en suma, todos tienen el derecho absoluto de ser "libres" de la agresión, entonces esto implica inmediatamente que el libertario defiende con firmeza lo que en general se conoce como "libertades civiles": la libertad de expresarse, de publicar, de reunirse y de involucrarse en "crímenes sin víctimas", tales como la pornografía, la desviación sexual y la prostitución (que para el libertario no son en absoluto "crímenes", dado que define un "crimen" como la invasión violenta a la persona o propiedad de otro) (Rothbard, 1989, p. 169).

Por su parte, el anarquismo marxista plantea, en palabras de Marx, "la abolición positiva de la propiedad privada y por ende de la autoalienación […]. De ella se sigue 'la reapropiación real de la esencia humana por y para el hombre'; entendida como 'el completo y consciente retorno del hombre' que conserva 'todas las riquezas del desarrollo previo para el hombre mismo, como ser social, esto es humano'. Además, la utopía del anarquismo marxista cree en 'la genuina solución al antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre hombre y hombre' y en 'la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie'. Finalmente, el ser humano logra un estado de consciencia tal que se

entiende a sí mismo como ‘la solución al enigma de la historia’” (Marx, 1985, p.89). En otras palabras, el plan de Marx no tiene por fin la búsqueda de la igualdad, sino de la libertad entendida como ausencia de alienación. El problema es que el camino hacia dicho estado implica la destrucción del individuo a partir del cual nace el nuevo hombre.

Un rasgo de este hombre nuevo al que se le ha prestado escasa atención, se sintetiza en que, para acabar con la propiedad privada de una vez y para siempre, es necesaria la destrucción de la idea misma de propiedad. Ello, pues sólo donde los bienes sean colectivos y nadie quiera algo para sí mismo, únicamente donde se cumpla la ley que prescribe “a cada quien según su necesidad y, de cada cual, según su capacidad”,[5] veremos nacer el hombre nuevo y, con él, concretarse la utopía.

¿Cuáles son las implicancias psíquicas del intento por destruir la idea misma de propiedad y, con ella, la sensación de legítima pertenencia?

Hannah Arendt responde: “Transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales.” (Arendt, 2011)

En el presente artículo abordamos el modo en que los medios que el marxismo y todas sus variantes usan para la creación del hombre nuevo, terminan por destruir los ideales de su utopía. Sobre este intento Arendt explica:

Lo que está en juego [con las ideologías totalitarias] es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que estos experimentos no lograron modificar al hombre, sino sólo destruirle, creando una sociedad en la que la banalidad nihilista del homo homini lupus es consecuentemente realizada, es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere un control global para mostrar resultados concluyentes (Arendt, 2011, p. 615).

¿De qué forma se crea la sociedad donde el hombre es un lobo para el hombre? ¿Por qué los intentos por modificar la naturaleza humana conducen a su destrucción? ¿Cómo transformar la vida en una experiencia de control global?

Alguien podría pensar que las respuestas se encuentran en el torrente de la teoría

marxista, por lo que habría que buscarlas en las obras de sus autores. Y no cabe duda de que así es. Sin embargo, aunque podamos ver con claridad cómo la revolución violenta y la colectivización de los individuos -la alienación en pos de la desalienación- llevan a su ruina, de lo que el marxismo no puede dar cuenta es de su propio éxito. ¿Cómo es que las ideas de Marx han cobrado tanta fuerza en el mundo intelectual y tanto arrastre en "el pueblo", los empresarios y todo tipo de profesionales? La clave que desentraña estos interrogantes se encuentra en Rousseau, padre de una fórmula política que hemos denominado la retórica-oxímoron y que, como mostramos en adelante, está en la base del éxito de la utopía marxista que promueve la destrucción del individuo.

A modo introductorio digamos que el oxímoron es una "combinación, en una misma estructura sintáctica, de dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido, como en un silencio atronador."

Un análisis general de la retórica de inspiración marxista nos muestra la constante presencia de esta estructura sintáctica. El oxímoron más conocido en la obra de Rousseau se encuentra en El contrato social, donde afirma que a los individuos que no quieran adherir a la voluntad general se les obligará a ser libres. En la actualidad tenemos un sinnúmero de otros ejemplos como el de hacer la revolución sangrienta en pos del bien de la humanidad, destruir todo lo existente para la construcción de un mundo mejor y otros, cuyo grado de contradicción depende del extremo al que se lleve la propuesta. Por ejemplo: subir el sueldo mínimo para favorecer a los trabajadores. Parte de la clave del éxito que encontramos en la forma retórica-oxímoron fue descrita por Jorge Millas:

La unificación de los opuestos que caracteriza los estilos comerciales y políticos, es una de las muchas formas en que el razonamiento y la comunicación se inmunizan contra la expresión de la protesta y la negación (Millas, 2021, p. 34).

Como veremos en la primera parte de nuestro análisis, la teoría política que se despliega a partir de la retórica-oxímoron inaugura una nueva etapa histórica cuyo sello es el de avanzar propósitos políticos totalitarios bajo el manto de buenas intenciones. En esa fórmula observamos la unificación de los opuestos y

el efecto inmunitario a la que se refiere Millas en el párrafo citado.

La inmunidad que anula el vínculo entre la propuesta y la protesta, entre la verdad y su negación o, lo que equivale a lo mismo, el individuo y su realidad, es que, desde la perspectiva arenditiana, se preparan las condiciones para el advenimiento del totalitarismo y se destruye la singularidad de cada individuo. Ambos efectos son propios de una política fundada en el carácter contradictorio del oxímoron que genera un nuevo sentido escindiendo al humano del mundo a partir de la violación del principio de no contradicción.[6] Observamos claramente los efectos de la retórica-oxímoron en las reflexiones de Mauricio Rojas, ex integrante del MIR, cuando recuerda su abrazo con la revolución:

La dificultad fundamental estribaba en comprender cómo del idealismo más ardiente podía surgir tanta maldad y cómo la utopía podía transformarse en terror. […] Lo que comprendí es que la bondad extrema del fin puede convertirse en la maldad extrema de los medios, que la supuesta salvación de la humanidad puede realizarse al costo de sacrificar las vidas de incontables seres humanos, que se puede amar a la humanidad en abstracto y despreciar a los hombres en concreto. […] Vi cómo los hombres se pueden transformar en seres absolutamente inmorales y despiadados respecto del aquí y el ahora con el pretexto de un más allá y un mañana grandiosos. Y vi también cómo dentro del militante revolucionario que un día fui había ido creciendo ese “criminal perfecto” del que nos habla Albert Camus al comienzo de su libro El hombre rebelde, es decir, aquel sujeto que puede matar sin remordimientos ni límites, ya que está convencido de hacerlo en nombre de la razón y el progreso. (Rojas, 2017, pp.12-13) [Las cursivas son nuestras]

En adelante profundizamos sobre la retórica-oxímoron y la necesaria destrucción del ser humano, fundamento de la propiedad y de la realidad psíquica en que se sustenta, bajo el pretexto del nacimiento del hombre nuevo y el advenimiento de un mundo feliz.

Rousseau, el padre del “oxímoron político”

En la teoría política se distinguen tres etapas históricas: la Antigüedad Grecolatina Clásica, la Edad Media -ambas caracterizadas por una alianza entre política y virtud-,[7] y la Época Moderna, cuya paternidad se atribuye a Nicolás Maquiavelo. ¿Qué cambia con el autor florentino? Se afirma que la máxima de su obra, El Príncipe, resumida en la frase “el fin justifica los medios”, generó una escisión entre política y virtud, dando paso a la ciencia política moderna.

Así, tras el cataclismo “maquiavélico”, el poder se transformó en el fin supremo, dejando de ser un medio para hacer buenos a los ciudadanos, ordenar las constelaciones en torno a la justicia y establecer una autoridad legítima. Una vez superada la división aristotélica entre regímenes rectos y corruptos,[8] la obsesión se habría concentrado en alcanzar y conservar el poder. Sin embargo, desde otra vereda podemos afirmar que el historiador florentino no hizo más que abrir la comprensión a la verdadera naturaleza del poder. Pero también podemos decir que en Maquiavelo el poder sí tiene un propósito ligado al bien común. Este, presente tanto en El Príncipe como en Los discursos de Tito Livio, consiste en la consecución de la paz a partir de la contención institucional de aquellos aspectos fortuitos que generan caos en la sociedad, reduciendo a escombros los esfuerzos de generaciones. En palabras del propio Maquiavelo:

Lo mismo ocurre con la fortuna: ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y diques para contenerla. Y si ahora dirigís vuestra atención hacia Italia, el escenario de los cambios que he mencionado y quien les ha dado movimiento, veréis que es un campo sin diques y sin defensa alguna […] (Maquiavelo, 2007, p.176).

Que el poder político quedase disociado del bien común y, por tanto, de cierta virtud, no es resultado de la teoría maquiavélica. Como ya adelantamos en la introducción, nuestra tesis plantea que es Rousseau quien inaugura una nueva etapa en la comprensión y praxis políticas desde la retórica-oxímoron que usa el disfraz de las buenas intenciones para avanzar, inmune a la protesta y la reflexión crítica, en contra del bien común.

Alguien podría cuestionar que la política pueda ser analizada únicamente desde la perspectiva retórica. Sin embargo, nosotros nos situamos en el marco de una perspectiva arendtiana que no sólo entiende la política como el arte de la persuasión que reemplaza a la violencia como medio para avanzar propósitos compartidos.[9] Además, la pensadora muestra una y otra vez la necesidad imperiosa de quienes ejercen el poder por dar una justificación moral a sus actos. Sólo cuando el régimen es totalitario se puede prescindir en cierto grado de la persuasión retórica. En los demás regímenes la legitimidad de los gobernantes depende del modo en que instalan creencias, valores, moral y sentido común en favor de sus propósitos. Esta es la razón por la que el neomarxismo necesita de un proceso de transvaloración que tuerza el sentido común y desmantele la "hegemonía cultural" para el nacimiento de su hombre nuevo que, como veremos en el tercer acápite, es otra de las falsedades que avanza la retórica del oxímoron. Pero antes es necesario profundizar en la retórica-oxímoron presente en El contrato social y su vigencia en el discurso neomarxista.

A lo primero que debemos prestar atención es que la retórica-oxímoron se basa en una relación entre opuestos: el bien (que se manifiesta en buenas intenciones, deseos y sentimientos) y el mal radical (entendido como el avance del poder absoluto). Desde las buenas intenciones, una breve revisión del nuevo contrato social que nos propone Rousseau en reemplazo del antiguo, tiene a la base una demanda por recuperar la libertad para el hombre que ha nacido libre, pero en todas partes vive encadenado.[10] La pregunta que debemos responder es qué entiende Rousseau por libertad.

Para el pensador hay tres formas de libertad: natural, civil y moral. La libertad natural es el derecho del individuo a todo lo que quiera y pueda conseguir. A ella se renuncia al pactar el contrato social que, bajo los principios rousseaunianos inspirados en la voluntad general, no nos esclaviza, sino más bien nos provee un nuevo tipo de libertad: la libertad civil y moral.

Rousseau plantea que siendo libres civilmente somos dueños de lo que poseemos. En el marco del nuevo contrato social, la propiedad sólo estaría limitada por la voluntad general que, se supone, no querría dañar la propiedad de nadie a menos que lo requiera el bien común. Y, como el sujeto -dueño de la propiedad susceptible de ser expropiada- es parte de quienes se benefician del bien común, entonces no tendría mayores problemas en ser expropiado. La lógica elemental indica que él mismo se beneficiaría de su perjuicio. Pero, ¿cómo puede alguien beneficiarse de su perjuicio? He aquí un ejemplo de la

retórica que analizamos.

Muchos caen hechizados bajo los efectos de la retórica-oxímoron. Sobre todo, mentes débiles de buen corazón que, por ejemplo, jamás aceptarían la esclavitud, pero terminan promoviéndola. Y es que se dejan persuadir por un espíritu cuya razón, como dice Jorge Millas, puede ser instrumento del mal:

Toda ideología tiene el efecto de sacar a las ideas de sus quicios intelectivos-descriptivos y de aislarlas, rompiendo sus enlaces con el sistema general del conocimiento que les da sentido. La idea pierde así su función cognoscitiva y se torna en estímulo afectivo y […] en encubridora, oscurecedora de realidades. Nacida la idea para mostrar y hacer ver las cosas, una vez ideologizada […] hace todo lo contrario: esconde y enmascara (Millas, 2021, p. 15).

Veamos otro ejemplo.En un videomensaje con ocasión de la apertura de la 109 Conferencia Internacional del Trabajo, el Papa Francisco exhortó a que, debido a la pandemia, "momento crucial de la historia social y económica", debe producirse una "reforma a fondo de la economía" que proteja a los trabajadores, sobre todo, a los más vulnerables y a las mujeres. ¿A qué reforma se refiere? En sus palabras, la "propiedad privada es un derecho secundario" que depende "del derecho primario, que es el destino universal de los bienes". Y ¿cuál sería ese destino? A juicio del Pontífice: "el destino universal de los bienes creados", cual es "el derecho de todos a su uso". [11]

El discurso del prelado sigue la ruta retórica legada por Rousseau cuyo formato implica el avance del poder total cubierto por el manto de las buenas intenciones. El bien usado como pretexto para hacer el mal. La idea de Rousseau encuentra su máxima expresión en la colectivización de la propiedad, proceso responsable de la muerte de millones de seres humanos de inanición.

Por otra parte, desde una perspectiva económica básica, sabemos que donde no existe el derecho de propiedad, no hay trabajo formal, ni mercado, sino, miseria, crimen, narcotráfico y un largo etcétera del flagelo que acompaña a la pobreza. Podemos incluso dar un paso más y decir que, a partir del discurso del Pontífice, se justifica la esclavitud. Y es que, bajo la premisa de que los bienes "han sido creados" y no son el resultado del esfuerzo de cada individuo, se sigue que el

resultado del trabajo es expropiable, o, lo que es lo mismo, que se puede esclavizar a quien logra producir bienes con sus esfuerzos. La lógica es bastante simple: basta sacar de la ecuación el esfuerzo individual invisibilizándolo frente al derecho a los bienes que, a juicio del Papa, antecede al derecho a la propiedad, para que la esclavitud encuentre justificación moral.

En el ejemplo citado observamos la interrelación entre el bien representado por las buenas intenciones, “que todos tengan derecho al goce de los bienes” y el mal radical que se manifiesta en la esclavización de aquellos a los que se expropia el resultado de su esfuerzo. Hemos visto algo similar en la inmoralidad con que se ha intentado justificar el estallido que destruyó parte importante de las ciudades de Chile, bajo el pretexto de “construir un país nuevo desde las cenizas”. Aunque Millas no refiere explícitamente a la retórica-oxímoron, sí percibe sus dinámicas bajo el paraguas más amplio de la filosofía de la violencia:

La crueldad afecta a la víctima, pero no a su verdugo, porque éste se reserva el más llevadero papel de comprenderla en su carácter necesario. Y el pensador queda así en paz consigo mismo. El refugio en el sueño de la sociedad mejor se encarga de lo demás, si damos correspondiente vuelta al tornillo sin fin de la utopía (Millas, 2021, p.35).

En otras palabras, la retórica-oxímoron permite justificar las peores atrocidades ante sí mismo gracias a la supuesta nobleza de los fines que se proponen. E insistimos, no es Maquiavelo quien inaugura esta forma de hacer política, sino Rousseau, que persigue la paz, sino el nacimiento de un hombre nuevo.

La psicología de la retórica- oxímoron

Tras un siglo de totalitarismo sabemos que ningún ataque al individuo puede ser justificado por el bien de la humanidad, pues es imposible excluir de la

humanidad a ninguno de sus miembros y seguir hablando de “humanidad”.

Pero nada de eso importa bajo la figura del oxímoron, debido a que, en la psiquis humana, las buenas intenciones que despliega esta figura retórica tienen un efecto terapéutico.

Probablemente haya sido Friedrich Nietzsche el filósofo que mejor entendiera los rasgos del inconsciente. Una de sus necesidades más acuciantes es la de sentirse bien con uno mismo. Para ello resulta fundamental creer que se es parte del grupo de los buenos, es decir, de quienes tienen buenas intenciones. Veamos cómo la fórmula rousseauniana provee al inconsciente la calma a esta necesidad.

Como vimos en el acápite anterior, la retórica-oxímoron implica dos ideas que son opuestas. Las une el manto de las aparentes “buenas intenciones” del que las expresa; es en ellas donde los individuos con mayor necesidad de afirmar la vida encuentran un placebo. Este les ayuda a sentirse parte de los “buenos” y calmar la angustia que produce la necesidad psíquica que demanda el instinto de autoconservación. Este, para afirmar la vida, exige al sujeto pensar bien de sí mismo. En otras palabras, tener autoestima.

Explicado desde otro punto de vista, resulta muy difícil para la gran mayoría de los seres humanos sostener su existencia pensando mal de sí mismos, a menos que se trate de un perverso. Pero tampoco es la buena autoestima un rasgo característico de seres falibles y contradictorios. De ahí el éxito de la retórica-oxímoron que, por saciar esta necesidad psíquica, tiene el poder de someter absolutamente a los individuos que lo entregan todo a cambio de algunas dosis de autoestima.

En simple, si usted cree que es una mala persona, le será mucho más difícil levantarse por la mañana y vivir con alegría. En cambio, si logra justificar sus acciones e ideas por la bondad de sus intenciones, se sentirá pleno, aliviará el peso de su consciencia y podrá afirmar la vida sin titubeos. Esa necesidad psíquica está profundamente arraigada en la mente humana y la izquierda lo sabe. De ahí que la retórica-oxímoron con su doble función sea el discurso predilecto de quienes buscan el poder absoluto. Y es que combina la justificación moral que calma las conciencias con el avance de políticas que destruyen los espacios de libertad. Un buen ejemplo en el marco de la crisis provocada por el estallido chileno lo encontramos en la justificación de la violencia de la Primera Línea sin la cual, dicen los intelectuales gramscianos, los cambios no hubieran

sido posibles. En otras palabras, para la izquierda con vocación totalitaria, la muerte de decenas, la destrucción de la fuente laboral de cientos de miles de chilenos, la suspensión total de sus derechos civiles y el quiebre del Estado de Derecho, están justificadas por las buenas intenciones que conducirán a un supuesto buen porvenir; más digno y más justo.

A la necesidad psicológica que nos exige pensar bien de nosotros mismos podemos integrar tres rasgos característicos de la psiquis del hombre de occidente: la culpa, un instinto gregario exacerbado y la incapacidad de pensar, origen del mal banal.

Sobre la culpa, nuevamente es Nietzsche quien nos explica que, producto de la concepción cristiana del pecado, este se ha convertido en un instinto desde el que se puede manipular fácilmente al individuo. En su obra Genealogía de la Moral, Nietzsche nos presenta la psiquis atrapada por una culpa devenida en instinto:

El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué, anhelante de encontrar razones- pues las razones alivian-, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, el sacerdote ascético, la primera indicación acerca de la “causa” de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en la culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena… (Nietzsche, 2008, pp.180-181).

A juicio de Nietzsche, quienes proveían de los “narcóticos” que calmaban una psiquis atormentada por la culpa eran los sacerdotes con su discurso religioso. En nuestros tiempos ese lugar lo han ocupado los intelectuales de izquierda y su retórica-oxímoron. A este rasgo del inconsciente, una culpa devenida en instinto, la retórica-oxímoron político da, una vez más, el placebo que necesita, desde el buenismo y la emotividad en que se funda.

Como los marxistas no conocen la culpa gracias a que su profeta, Karl Marx, los configuró ateos, ellos tienen una libertad absoluta para extorsionar a los autoflagelantes. ¿Quién podría negarse a promover el bienestar de todos, la

igualdad, la dignidad, la liberación del hombre o la salvación del planeta?

La historia chilena reciente, con la emergencia de autoflagelantes y autocomplacientes entre quienes gobernaron durante los últimos treinta años, nos da un ejemplo clarificador. Esta división del mapa político fue la primera fisura en el consenso de una sociedad que puso sus esfuerzos en el crecimiento y la focalización en los más necesitados. Los autoflagelantes, tiranizados por sus culpas y manipulados por la vanguardia marxista, sirvieron a una izquierda de vocación totalitaria que terminó por destruir el centro político. Sin su flagelación, difícilmente habría avanzado la izquierda extrema. Los ex Concertación, ¿tenían alguna escapatoria? ¿Cómo puede un individuo capturado por la culpa evitar la manipulación? Pensando.

Desde la perspectiva de Arendt la facultad del pensar se encuentra suprimida en parte importante de las personas, sin importar el nivel de preparación o inteligencia de las mismas. En sus palabras: "La incapacidad para pensar no es estupidez; puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa; quizá sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento." (Arendt, 2002, p.40).

Cuando Arendt nos habla del ejercicio de pensar se refiere al hábito de examinar todo aquello que acontezca o nos llame la atención. La importancia de esta práctica radica en que sólo esta capacidad humana de "'conocer conmigo y por mí mismo', una suerte de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento" (Arendt, 2002, p.32), puede evitar el mal. Pero no piensa quien tiene una buena conciencia, sino sólo aquel cuya conciencia no encuentra descanso. Como la retórica-oxímoron es un placebo para la conciencia, entonces es comprensible que también desactive el pensamiento. En otros términos, la misma culpa que podría conducir a la búsqueda reflexiva del bien, sirve, en el caso de los autoflagelantes, al encuentro con un bien aparente, creando una buena conciencia que descansa de la tiranía de la culpa y la falta de autoestima. Sobre este punto Arendt interroga: "¿Y acaso no refuerza esta hipótesis todo lo que se sabe sobre la conciencia, esto es que la 'buena conciencia' es, por lo general, más propia de la gente auténticamente malvada, criminales y similares, mientras que sólo la gente buena es capaz de tener mala conciencia?" (Arendt, 2002, p.32). En suma, tomar distancia y evaluar los propósitos y consecuencias que encubre el ropaje de las buenas intenciones de la retórica-oxímoron es muy difícil para quien presenta la fragilidad psíquica del autoflagelante o de aquel que, por falta de autoestima, requiere de la aprobación externa para afirmar la

vida.

El rasgo psicológico que extrema la necesidad de aprobación externa- la del aplauso del grupo- refleja, desde Nietzsche, la existencia de un instinto gregario que anula la capacidad individual de autoexamen, reemplazándola por la confirmación del colectivo. Este tercer rasgo de la psiquis se encontraba presente también en Adolf Eichmann, cuya confesada necesidad de pertenencia a un colectivo, lo llevó a justificar ante sí mismo su obediencia ante líderes cuyas órdenes tenían por fin el extermino del pueblo judío. En síntesis, el instinto gregario anula completamente al individuo llevándolo a actuar en masa, como parte de un rebaño de animales de cualquier otra especie. Las consecuencias están a la vista:

Cuanto más universal y absoluta puede ser la influencia de un individuo, o del pensamiento de un individuo, tanto más homogénea y baja tiene que ser la masa sobre la que se ejerce influencia; en tanto que la existencia de contracorrientes pone en evidencia internas necesidades contrarias empeñadas, a su vez, en satisfacerse y prevalecer. A la inversa, cuando naturalezas poderosas y ávidas de poder logran tan sólo un efecto reducido, sectario, puede inferirse una verdadera superioridad de la cultura […] Allí donde se señorea hay masas: allí donde hay masas, hay necesidad de esclavitud. Allí donde hay esclavitud, los individuos escasean y tienen en contra los instintos del rebaño y la conciencia (Nietzsche, 2011, p. 174).

En otras palabras, la retórica-oxímoron que alimenta el instinto de rebaño termina por liquidar al individuo, favoreciendo las condiciones psíquicas de la población para el advenimiento del totalitarismo. Ello, en la medida que despierta la necesidad de esclavitud y reemplaza la conciencia.

Nos queda integrar un último elemento, cual es que muchos de los promotores del totalitarismo lo hacen sin ninguna “mala” intención, creyendo genuinamente en la utopía marxista y el nacimiento del hombre nuevo. De ahí el éxito de esta fórmula. Y es que no se puede acusar de engaño a quien tiene la conciencia tranquila, no siente culpa y experimenta la gratitud de quienes se arrodillan por una dosis más del placebo que ofrece la retórica-oxímoron. Millas describe a

estos sacerdotes sin sotana: “[ellos] han asumido la misión ‘educadora’ del pueblo o de los grupos que se sienten llamados a altos destinos ‘espirituales’ en ‘la civilización occidental’.” (Millas, 2021, p.32). Los intelectuales gramscianos despliegan este tipo de retórica desde el emotivismo no sólo en el anarquismo marxista sino, además, en la cultura de la cancelación y el progresismo. Sólo cambian los grados de intensidad.

Destrucción de la singularidad y desaparición del individuo

¿Cómo es el hombre nuevo? ¿Cuál es la naturaleza que se requiere para vivir en un mundo donde no existen conflictos entre particulares y tampoco entre ellos y la voluntad general? Rousseau nos da la respuesta:

Aquel que se atreve a instituir un pueblo, debe sentirse con fuerzas para mudar, por decirlo así, la naturaleza humana; para transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de otro todo mayor, del cual reciba en cierto modo la vida y el ser; para alterar la constitución del hombre a fin de vigorarla; para sustituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, debe quitar al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le sean ajenas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de los demás. Cuanto más muertas y anonadadas están las fuerzas naturales, tanto mayores y más duraderas son las adquiridas, y tanto más sólida y perfecta es la institución; de modo que, si cada ciudadano no es nada sino ayudado de los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se halla en el más alto grado de perfección posible. [Las cursivas son nuestras] (Rousseau, 2001b, p.209).

Estamos ante el hombre nuevo: aquél que ha sido despojado de su humanidad, de su agencia moral y que depende del colectivo para sostener su existencia. Únicamente de esta forma es posible la dominación total que resuelve los

conflictos, no sólo entre los individuos, sino, además, entre intereses particulares y la voluntad general. En otras palabras, es el mundo en el que el bien común coincide con el interés particular y todos son felices. La fraternidad y concordia son tales que (al menos en un principio) ni siquiera se requiere de autoridad. Pero, como sucede siempre en el empleo de la retórica-oxímoron, la etiqueta -en este caso "el mundo feliz"-, implica una contradicción que comporta altas dosis de sufrimiento. Profundicemos.

En la manera como Rousseau entiende el bien común encontramos la clave que nos explica cómo él resuelve, teóricamente, las tensiones entre los individuos particulares y la voluntad general. La primera parte del argumento que desarrolla en El contrato social plantea que las instituciones deben ordenar las relaciones de dependencia de los individuos como un todo, permitiendo el disfrute de la libertad civil y moral.

El diseño y existencia de las instituciones requieren de la formación de la voluntad general en cuyo marco, al darse cada uno a todos, no se da a nadie; de modo que los ciudadanos ganan los mismos derechos sobre los demás, que los demás ganan sobre ellos. Así, la vida y su propósito se encuentran protegidos por la fuerza de la unión de toda la comunidad a lo que Rousseau agrega que no somos dependientes si tenemos los mismos derechos sobre los demás que ellos tienen sobre nosotros. En otros términos, el contrato social se convierte en una persona pública entendida como un cuerpo político artificial y colectivo compuesto por tantos miembros como votantes hay en la asamblea. En su rol activo el cuerpo político es el soberano y en su rol pasivo es el Estado.

Hasta ese punto no emergen contradicciones. Sin embargo, el pensador no tarda mucho en encontrarse con el problema del interés particular que, al desviarse del bien común, pone en peligro a la sociedad. ¿Cómo lo resuelve? Exigiendo la alienación total e incondicional del individuo a la sociedad para que la unión social pueda ser todo lo perfecta que sea posible. En sus palabras:

En consecuencia, para que el pacto social no sea una fórmula vacía, contiene este compromiso tácito, que sólo puede dar fuerza a los demás, y que consiste en que quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que preserva a todo ciudadano de la dependencia personal aún entregándole por

entero a la patria; condición que crea el artificio y la máquina política y que convierte en legítimos los compromisos civiles, que en otro caso serían absurdos , tiránicos y estarían sujetos a mayores abusos (Rousseau, 2001b, p.24).

Así, usando el bien común como aquella parte de la retórica-oxímoron que seduce a los buenos corazones, Rousseau avanza en la destrucción total del individuo en tanto agente moral que disfruta de la libertad civil.

Observemos la fórmula de la retórica-oxímoron con mayor detención. Primera parte del razonamiento, el individuo será obligado a ser libre; segunda parte, este sólo es libre en la medida que obedece a la voluntad general. Se sigue que sea necesario entregar por entero al individuo a la patria para convertir en legítimos los compromisos civiles. Finalmente, todo esto se hace para evitar mayores abusos.

Cualquier persona con un mínimo de sentido común diría que, o Rousseau está loco o es un manipulador sin escrúpulos. La trampa que subyace a su argumento se encuentra en la justificación moral: el sacrificio del individuo es legítimo pues se hace con el fin de evitar mayores abusos y preservar el bien común.

Estamos ante la misma estratagema que analizamos en la propuesta del Papa. Rousseau y el Pontífice nos dejan en igual posición: no podemos negar la existencia de trabajadores que viven en condiciones precarias y de abusadores entre quienes acumulan capital, así como tampoco podemos decir que no existe un bien que es común a todos los individuos como, por ejemplo, la paz. Sin embargo, desde una reflexión simple, es inaceptable que se promueva la violación del derecho de propiedad, porque sabemos que sólo empeorará la situación de los desvalidos. Tampoco podemos estar dispuestos a sacrificar a los individuos o, lo que es lo mismo, sus intereses particulares, sean de gusto, ética, preferencias institucionales, etcétera, para mantener la solidez de una voluntad general que sirva a la fundación y sostén de las instituciones. ¿Cómo resolver el dilema? Lo que hay que tener a la vista es que jamás podremos hablar de “bien común” si, como planteamos anteriormente, este implica el sacrificio, aunque sea de un solo individuo. Y es que, en caso de que uno de nosotros deba renunciar a su bien personal por el supuesto “bien de la humanidad”, entonces, por definición el bien deja de ser común. Millas reflexiona sobre este punto:

¡Ah, la humanidad! ¡Tantas promesas se pueden hacer en su nombre! Su fantasma da vueltas y más vueltas al tornillo sin fin de la utopía. Al fin y al cabo "la Humanidad" es el futuro de la Humanidad y cuando llega el momento de saldar las cuentas con ella, los que la invocaron y comprometieron, ya no existen para responder, y la Humanidad misma, que podría pedir cuentas es un nuevo futuro. ¿Dónde está la sociedad sin clases, dónde la comunidad de los trabajadores sin el Estado, dónde el hombre puro, todo generosidad y altruismo, unido a los demás por la alegría del trabajo creador y no enajenado? (Millas, 2021, p.62).

En nombre del bien común Rousseau se propone destruir el interés particular para preservar la igualdad y trata de persuadirnos de que ello es posible fortaleciendo un nuevo tipo de libertad: aquella que se obtiene por obligación. A su juicio la fuerza de los asuntos humanos destruye la igualdad, por lo que se requiere de leyes para mantenerla. Por su parte, la voluntad general tiende a la igualdad y el interés particular a destruirla. El punto que escapa a quienes siguen la ruta rousseauniana es que no existe libertad donde se obliga a ella y mucho menos si se anula al agente moral capaz de perseguir sus intereses individuales. Arendt interpreta la propuesta política rousseauniana en los siguientes términos:

[…] la unidad de la nación está garantizada en la medida que cada ciudadano lleva consigo el enemigo común, así como el interés general que aquél supone; en efecto, el enemigo común es el interés particular o la voluntad particular de cada hombre (Arendt, 2009, p.104).

Retomando a Rousseau, una vez extirpadas las tensiones que provoca el interés particular a la voluntad general, es necesario hacer lo propio con los conflictos que surgen entre los individuos por sus preferencias. La pregunta que debe resolver el legislador es cómo aniquilar no sólo las fuerzas naturales de cada ciudadano de modo que dependa del colectivo y no pueda oponer resistencia a la autoridad, sino, además, encontrar una fórmula para extirpar aquello que es la causa de la diversidad de intereses. El pensador aborda este tema en el Discurso

sobre la igualdad de los hombres.

Rousseau plantea que, para conocer el origen de la desigualdad de los hombres, hay que empezar por conocerlos a ellos mismos. Con dicho fin es necesario imaginarlos en su estado primitivo, libres de los efectos del progreso y de las instituciones morales y políticas. De ahí que se proponga separar lo que a su juicio hay de originario de aquello que considera artificial en la naturaleza del hombre. Sólo así sería posible descubrir aquellas cualidades que son inherentes a la naturaleza humana con independencia de lo que los hombres han hecho de sí mismos.

Cuando Rousseau nos habla del humano en su estado primitivo destaca la existencia de dos principios anteriores a la razón: uno, que podemos homologar al instinto de autoconservación, se interesa ardientemente por nuestro bienestar, mientras el otro, la compasión, inspira una repugnancia natural ante el sufrimiento de nuestros semejantes. Es a partir de este segundo principio que piensa al “buen salvaje” como aquél que, viviendo en el aislamiento, y encontrándose muy esporádicamente con otros miembros de su especie, no está dispuesto a dañar a otros. Su actitud natural es la de estar presto a socorrer a quien sufre o, al menos, a empatizar con su dolor. El motivo de tal inclinación es la identificación con el otro, no por ser racional, sino más bien debido a que lo reconoce como un ser sensible.

En este contexto Rousseau plantea que existen dos clases de desigualdad. Una es la natural o física que comprende salud, fuerzas corporales y cualidades de espíritu. La otra es la desigualdad artificial cuyo origen es moral o político en la medida que depende de una suerte de convención. Planteado en otros términos, el filósofo reconoce al buen salvaje como un individuo que, solitario, cuenta con sus propias fuerzas, vive en libertad y no necesita de nadie que le socorra ni de institución que lo proteja (Rousseau, 2001a, pp.107-108). En este contexto la igualdad no refiere a las cualidades de cada quien, sino a las condiciones en que se vive, que Rousseau describe en los siguientes términos: “la especie ya estaba vieja y el hombre quedaba siempre niño.”[12]

Así, en un primer momento de su discurso, Rousseau defiende la fuerza natural del buen salvaje (además de cierta pureza moral al no haberse pervertido). El problema surge con el instinto de autoperfeccionamiento que desiguala a los individuos y, con la emergencia de las instituciones que consolidan la desigualdad por la fuerza de las leyes. El cambio se produce cuando el individuo

empieza a vivir en tribus y tiene ocasión de compararse con los demás. Es entonces cuando se activa el instinto de perfeccionamiento que resulta de la competencia y la conciencia de sí. Detengámonos en este punto.

La vida tribal tiene el efecto de activar el autoperfeccionamiento porque sólo comparándonos con otros somos conscientes de nuestras diferencias.[13] Este es el origen de la pugna que activa el instinto bajo cuya dirección nos perfeccionamos al punto que se convierte en un tirano del individuo. A juicio de Rousseau la situación empeora puesto que, con el despliegue de los talentos, nacen sentimientos de preferencias por unos que despiertan celos y vergüenza en los otros. También surgen la envidia y sus gemelas: la vanidad y el desprecio. Todas estas emociones exacerban el perfeccionamiento de la razón; lo que, desde la perspectiva rousseauniana, degenera aún más al humano. Es entonces cuando triunfa la discordia y se torna evidente la necesidad de castigos cada vez más severos, pues, además, las ocasiones de ofender se vuelven más frecuentes. Estamos en los tiempos en que al terror de las venganzas le corresponde ser reemplazado por el freno de las leyes. Surgen entonces las instituciones que protegen a la propiedad privada que lograron los astutos, aquellos que exacerbaron su instinto de autoperfeccionamiento, mientras, quienes permanecieron en el estado salvaje, quedan desposeídos de aquello que era de todos.[14]

Del análisis de Rousseau se sigue que las desigualdades se producen por el desarrollo del instinto de autoperfeccionamiento que en unos llega a expresarse en todo tipo de capacidades y talentos, mientras, en otros, no se activa, permaneciendo en su estado natural. De no existir este instinto a partir del cual desarrollamos la razón,[15] el hombre hubiera permanecido para siempre en el “estado paradisíaco de la igualdad”. En palabras de Rousseau:

[…] este período del desarrollo de las facultades humanas, que se encuentra a medio camino entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y duradera. […] El ejemplo de los salvajes, que han sido casi todos encontrados en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que este estado es la verdadera juventud del mundo y que todos los progresos ulteriores han sido, aparentemente, tantos, pasos hacia la perfección del individuo y, de hecho, pasos hacia la decrepitud de la especie (Rousseau, 2001a,.

pp.114- 115).

De los argumentos expuestos se sigue que, si se busca destruir el origen de los intereses particulares que confluyen en una serie de talentos que desigualan a los sujetos, es necesario anular el instinto de autoperfeccionamiento y todas las condiciones externas que facilitan su desarrollo. Traído a nuestro mundo actual es el propósito de destruir dicho instinto el que subyace a experiencias como la integración de minorías sexuales a deportes competitivos con lo que se destruye la competencia y todo tipo de diferenciación.

Este desmantelamiento cultural, cuyo objetivo es destruir la singularidad, lo observamos principalmente en el permanente ataque al mérito y la colectivización de sujetos que pierden todo rasgo de singularidad al ser parte de las agrupaciones que despliegan la tiránica cultura de la cancelación. Observamos a cada miembro de un colectivo repitiendo el mismo discurso, igualados en sus opiniones y hábitos.

La igualación destruye, en suma, la posibilidad de reclamar los frutos del propio esfuerzo, puesto que, donde no exista alguien con fuerzas individuales que haya desarrollado talentos y sea capaz de superarse y de adelantarse a los demás, no habrá posibilidad alguna de la emergencia de la propiedad ni de la idea de la misma. De hecho, sólo quien se ha esforzado por obtener lo que es suyo, siente su expropiación como un acto de suma injusticia. Pero si se anula el instinto de autoperfeccionamiento, incluso la idea de propiedad habrá desaparecido de la vida común. Es entonces, cuando habrá nacido el hombre nuevo y el poder político sobre los individuos será total. En palabras de Rousseau, será ese el momento en que la legislación haya llegado a su mayor grado de perfección posible.

Conclusiones

Respecto a los intentos totalitarios por parir al hombre nuevo -o lo que es lo mismo, transformar la naturaleza humana-, Arendt observa que lo único que

logran es convertir a los individuos en cadáveres vivientes. En el proceso primero se provoca “la muerte en el hombre de la persona jurídica,” luego se destruye a la persona moral en el hombre y, finalmente, se le transforma en un mero haz de reacciones intercambiable por cualquier otro, de manera que su exterminio sistemático no encuentre oposición (Arendt, 2011, p.606). Así, bajo el pretexto del nacimiento de un humano que es nuevo -en la medida que es incapaz de anidar la idea de propiedad y, por tanto, de concretarla-, el marxismo y sus corrientes buscan erradicar de los individuos su agencia moral, instinto de autoperfeccionamiento, talentos, capacidades y un largo etcétera que comporta la singularidad. En otras palabras, sólo destruyendo la singularidad propia de cada individuo se elimina la idea misma del derecho que tiene una persona sobre determinado bien.

Así, el hombre nuevo que logra parir el anarquismo utópico queda reducido a un haz de reacciones, incapaz de desarrollar una identidad propia o de sobrevivir fuera del colectivo al que debe su existencia. Gracias a la destrucción de las instituciones que amparan el desarrollo de la vida, es un ser carente de familia e historia; en términos de Arendt, un individuo que vive en estado de superfluidad, desarraigado del mundo.[16] Dicho estado es una condición necesaria para el éxito del totalitarismo. La pensadora lo explica en los términos que siguen:

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única “libertad” consistiría en “preservar la especie” (Arendt, 2011, p. 589).

Teniendo a la vista el tipo de vida que avanza el anhelo de la utopía marxista no queda más que concluir que ella misma es un oxímoron, pues en nombre de la liberación del individuo, destruye todos aquellos aspectos del mundo que sirven de base a la libertad.

Para concluir revisemos un ejemplo de políticas que, actualmente, haciendo uso de la retórica-oxímoron, avanzan las condiciones de un humano que vive en estado de superfluidad, sin pertenencia al mundo, arraigo familiar ni identidad fundada en su singularidad.

La ley de Autonomía Progresiva y la ESI (Educación Sexual Integral) apuntan directamente al blanco. La primera impide que los nacidos fortalezcan su identidad desde un lugar de origen[17] y, la segunda, que desarrollen espacios de intimidad asociados a su cuerpo y pertenencia a un sexo biológico. A partir de ambas iniciativas vemos que la igualación no sólo tiene que ser moral -y para ello es necesario anular de la identidad individual la estructura familiar- sino, además, fisiológica. Sólo así se logra la colectivización total del individuo que pierde la sensación de un "sí-mismo" dueño de sus propias fuerzas, capaz de conservar aquello que resulta de su trabajo. Para lograr dicho objetivo es necesario ir directamente al cuerpo y, desde niños, colectivizar la relación que cada cual tiene con su sexualidad a partir de la destrucción de la intimidad en que ella se funda.

Pensadores como Giles Deleuze y Felix Guattari, en su obra El anti Edipo, plantean una concepción del cuerpo y de la sexualidad que, de instalarse en nuestra cultura, tendrá como consecuencia la imposibilidad de forjar un yo a partir de una identidad fija:

[…] cada uno es bisexuado, cada uno posee los dos sexos, pero compartimentados, incomunicados; el hombre es tan sólo aquél en el que la parte masculina domina estadísticamente, la mujer, aquélla en la que la parte femenina domina estadísticamente. De tal modo que al nivel de las combinaciones elementales es preciso hacer intervenir al menos dos hombres y dos mujeres para constituir la multiplicidad en la que se establezcan comunicaciones transversales, conexiones de objetos parciales y de flujos: la parte masculina de un hombre puede comunicar con la parte femenina de una mujer, pero también con la parte masculina de una mujer, o con la parte femenina de otro hombre, o incluso con la parte masculina de otro hombre, etc. Ahí cesa toda culpabilidad […] (Deleuze & Guattari, 1985, p. 75)

De su propuesta se sigue que no sólo "cesa toda culpabilidad" relacionada a estructuras morales que han resistido la diversidad sexual sino, además, se colectiviza al sujeto, cuyo fluir dependerá de la presencia de otros. Esta es la fórmula para impedir que el individuo pueda afirmar de sí mismo ser hombre o mujer. Tendrá que conformarse con decir de sí mismo que tiene una parte masculina o femenina que lo domina estadísticamente.

Cuando a este tipo de concepciones del ser humano se integran prácticas habituales que colectivizan la sexualidad de los menores como ha sucedido en México y Argentina con la implementación de la ESI, se destruyen los diques de contención moral. El miedo, el asco y el rechazo de un niño que está siendo víctima de un pederasta, son consecuencia directa de dichos diques. La pérdida de la experiencia de la intimidad que avanza esta política bajo el manto de la "integración" y la "educación," despoja al niño de las barreras psicológicas que dependen de que el niño experimente su cuerpo como únicamente suyo.

Nietzsche fue el primero en denunciar el fenómeno de la igualación fisiológica que, nosotros observamos, la ESI apunta a fortalecer:

Por ello tiene que sonar de manera dura y llegar mal a los oídos el que nosotros insistamos una y otra vez en esto: es el instinto del animal gregario hombre el que aquí cree saber, el que aquí, con sus alabanzas y sus censuras, se glorifica a sí mismo, se califica de bueno a sí mismo: ese instinto ha logrado irrumpir, preponderar, predominar sobre todos los demás instintos, y continúa lográndolo cada vez más, a medida que crecen la aproximación y el asemejamiento fisiológicos, de los cuales él es síntoma. La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño (…)"[18]

Pocos pensadores, exceptuando a quienes fluyen por las corrientes marxistas, han reparado en el hecho de que la igualación puede extremarse al punto de igualar fisiológicamente a los individuos. Esa es la fórmula más perfecta para destruir aquella singularidad que es condición de posibilidad de la idea y posesión de propiedad privada.

En lo que respecta a la familia, El anti Edipo nos ofrece una versión perfecta para justificar su desaparición:

Al presentarle [la familia] el espejo deformante del incesto [al niño] (¿eh, esto es lo que querías?), se avergüenza al deseo, se le deja estupefacto, se le coloca en una situación sin salida, se le persuade fácilmente para que renuncie «a sí mismo» en nombre de los intereses superiores de la civilización (¿y si todo el mundo actuase de ese modo, si todo el mundo se desposase con su madre, o guardase a su hermana para sí?) (Deleuze & Guattari, 1985, p.125).

Para Deleuze y Guattari, la familia es una suerte de institución represora en la medida que enseña a reprimir el deseo sexual que un niño puede tener por su madre o su padre de modo que, en sus términos, renuncia a sí mismo. Ello se haría en nombre de los intereses superiores de la civilización que ambos filósofos entienden como lógicas capitalistas, las que se reproducirían a partir de la represión familiar. ¿Por qué? Porque la acumulación de capital es una forma de represión.

En clave rousseauniana el buen salvaje sólo acumula para su sobrevivencia. En su psiquis no existe la ansiedad capitalista por la acumulación puesto que no ha crecido en el marco de la heteronormatividad que restringe sus pulsiones sexuales. De ahí que sea necesario desmantelar las condiciones que una familia heterosexual[19] provee para el desarrollo de los individuos. La propuesta consiste en introducir una nueva forma de significación estadística de la sexualidad biológica y su identificación con el género. Observamos su promoción en muchas de las políticas y autodefiniciones de minorías sexuales, cuya forma de vida minoritaria merece reconocimiento, pero no a través de su imposición forzada en los establecimientos educacionales. Ello porque lo que implica es la colectivización forzada de la sexualidad infantil que hemos visto, ha ido ganando terreno siempre bajo la retórica del oxímoron, en favor de la "integración" y la "educación". Otro éxito rousseauniano, pues ¿quién podría estar en contra de una "educación sexual integral"? A quien se oponga se le acusará de conservador o de mala persona por no querer el bienestar de los niños e incluso por estar promoviendo la ignorancia. Y, aunque algunos logren mantener una posición contraria, la izquierda neomarxista contará siempre a su favor con el autoengaño, el instinto gregario y la culpa del hombre masa cuyo mayor pecado es la comisión del mal por banalidad.

Como dijimos en el desarrollo de nuestro análisis, el mal banal es aquél que se comete sin intenciones. Quienes presentan una incapacidad para pensar son agentes de dicho mal. Pero, francamente, no se necesita haber leído El Anti Edipo para darse cuenta de que políticas como la ESI se alejan absolutamente de las prioridades de los niños. Basta con cuestionarse mínimamente en los siguientes términos: “Pero si lo que se busca son generaciones más sanas, ¿por qué no se avanzan programas en contra de la violencia, la mala alimentación o del consumo de drogas? ¿Cuáles son las razones para explicar el énfasis que se ha puesto tanto a la autonomía progresiva que destruye las relaciones entre padres e hijos, como al incentivo de una sexualidad “integral” en los primeros años de escolaridad cuando ni el cuerpo ni la psiquis infantiles están preparados para ese tipo de experiencia?”

Las reflexiones sobre la retórica- oxímoron nos permiten avanzar una respuesta a nivel individual. Conviene tener a la vista las advertencias de Arendt sobre las consecuencias globales de la igualación que avanza la izquierda totalitaria:

Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación, será castigada, por así decirlo, por haber olvidado que el hombre es sólo el dueño y no el creador del mundo (Arendt, 2011, p.426).

Bibliografía

Arendt, H. (2009). Sobre la revolución. Alianza Editorial.

Arendt, H. (2011). Los orígenes del totalitarismo. Alianza Editorial.

Aristóteles. (2010). Política. Alianza Editorial.

Aristóteles. (2014). Metafísica. Alianza Editorial.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (2009). Los herederos: Los estudiantes y la cultura. Siglo XXI.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1998). El anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Paidós.

Locke, J. (2010). Segundo tratado sobre el gobierno civil / Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil / An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government 16. Alianza Editorial.

Maquiavelo, N. (2007). El Príncipe. Taschen GmbH Hohenzollernring.

Marx, K. (2000). Selected writings (D. McLellan, Ed.). Oxford University Press.

Millas, J. (2021). La filosofía de la violencia. Fundación Para el Progreso.

Miranda, C. (1990). Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas. Estudios Públicos, 38.

Nietzsche, F. (2011). La Gaya Ciencia. Ediciones Akal.

Nietzsche, F. (1979). Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro. Alianza editorial.

Rojas, M. (2017). Lenin y el Totalitarismo. Debate.

Rothbard, M. (1989). Propiedad e intercambio. Estudios Públicos, 35.

Rousseau, J.-J. (2001a). Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Editorial El Ateneo.

Rousseau, J.-J. (2001b). El Contrato Social. Editorial El Ateneo.

---

1 Sobre el vínculo entre el pensamiento de Rousseau y el socialismo en: Miranda, C. (1990). Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas. Estudios Públicos, 38.

2 Cf. Rousseau, J.-J., 2001b, p.209.

3 “El hombre es un lobo para el hombre”, situación de guerra de todos contra todos que a juicio de Hobbes se produce en estado de naturaleza.

4 Cf. Locke, J. (2010). Segundo tratado sobre el gobierno civil / Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil / An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government. Alianza Editorial.

5 Aforismo popular entre filósofos de del socialismo utópico que Karl Marx cita en su Crítica al Programa de Gotha para establecer el principio por el que se regirá la «fase superior» de la vida en una sociedad comunista.

6 El principio de no contradicción establece que la proposición X y su contrario -X no pueden ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. En palabras de Aristóteles: “Nadie puede creer que lo mismo puede (al mismo tiempo) ser y no ser” (Aristóteles, 2014, 1005b 23-24).

7 En el caso de la Edad Media la virtud tenía por referencia a Dios, mientras que en la época clásica la virtud se entiende como el ejercicio de las virtudes cardinales prudencia, justicia y templanza.

8 Cf. Aristóteles. (2010). Política. Alianza Editorial.

9 Cf. Arendt Hannah (2010). La condición humana. Paidós.

10 Cf. Rousseau, J.-J. (2001b). El Contrato Social. Editorial El Ateneo.

11 Diario La Tercera, 17 de junio de 2021.

12 Cf, Rousseau, 2001, p.103.

13 Es en las primeras comarcas donde se adquieren ideas de mérito y belleza, se despliegan los talentos y perfeccionan quienes buscan el amor y admiración de los demás. Las actividades en que se despliegan los talentos son posibles gracias a la especialización, lo que libera a los otros de proveerse de todos los bienes. Así, el ser humano comienza a vivir momentos de ocio hasta entonces desconocidos. Cf. Rousseau, 2001a, p.113.

14 Cf. Rousseau, 2001a, p.113.

15 Rousseau piensa que la naturaleza nos destinó a llevar una vida simple, solitarios y sanos. De ello se sigue que el estado reflexión sea un estado contra naturaleza y el hombre que medita, un animal depravado. El pensador afirma que tanto el animal doméstico como el hombre sociable degeneran. Cf. Rousseau, 2001a, p.82.

16 “[l]os acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos.” (Arendt, 2011, p. 639).

17 La necesidad de destruir a la familia fue explicada por Pierre Bourdieu y Jean- Claude Passeron quienes constaron que la educación no logra reducir las desigualdades de origen. En sus términos, “se comprueban, aún en el nivel de la enseñanza superior, diferencias de actitud y de aptitudes significativamente vinculadas al origen social, aunque los estudiantes a los que separa hayan sufrido todos durante quince o veinte años la acción homogeneizadora de la educación y aunque los más desfavorecidos de entre ellos hayan podido escapar a la eliminación gracias a una capacidad de adaptación o gracias a un medio familiar favorable.” (Bourdieu & Passeron, 2009, pp.22-23)

18 Referirse a la de moral de rebaño equivale a hablar de la voluntad general que destruye los intereses particulares e impone al individuo la fuerza del colectivo (Nietzsche, 1979, p.133).

19 Junto con ello es necesario reemplazar el psicoanálisis por un esquizoanálisis que suprima la figura del psiquiatra debido a que él es quien legitima la necesidad de los límites represivos en que el complejo de Edipo forja las contenciones psíquicas de los infantes.

CAPÍTULO 5

La anarquía, la violencia, el estado natural y las instituciones

Erik Haindl Rondanelli

- Ingeniero Civil Industrial, Universidad de Chile

- Magister en Ingeniería Industrial, Universidad de Chile

- Master y PhD © en Economía, Universidad de Chicago

- Ex -Decano de Economía de Universidad San Sebastián

y Universidad Gabriela Mistral

Desde el fiasco del Jardín del Edén, la mayor parte de lo que obtenemos es con esfuerzo, sudor, preocupaciones y mucha dedicación. Todos desean obtener más de lo que se puede tener en forma realista. Aún las sociedades más ricas del planeta viven en un estado de escasez y privaciones. Es el problema de tener recursos limitados para satisfacer necesidades ilimitadas. Aún más, ninguno de nosotros es capaz de auto-proveerse de todo lo que necesita. Por fuerza, las personas se especializan en algún trabajo o la producción de algún bien o servicio, y están forzadas a intercambiar con el resto de las personas lo que producen por lo que necesitan. La realidad económica fuerza a los hombres a vivir en sociedad. “El hombre es un ser gregario”, decía Aristóteles, con mucha razón.

Como muy bien escriben Alchien y Allen (1964), la combinación de escasez de recursos y deseos ilimitados genera competencia, y la interferencia con otras personas es inescapable: “Un mundo de escasez es un mundo de competencia”. Y los conflictos entre personas que compiten deben ser resueltos de alguna forma.

La violencia como una forma de competencia

La violencia para obtener lo que se desea, ha sido usada desde el principio de los tiempos. Grupos de cazadores-recolectores se enfrentaban unos a otros con el fin de obtener su presa. El intercambio involuntario siempre ha sido un sustituto al intercambio voluntario. Si no existe alguna forma de control social, la competencia degenera en violencia.

La violencia también se puede auto-regular si le da un arma a cada habitante para que se defienda. Esta fue la solución que se impuso en el viejo Oeste de Estados Unidos, en los tiempos que la ley y el orden aún no llegaban a esos territorios.

A veces la violencia en pequeña escala es reprimida, pero si se aplica exitosamente y en gran escala, es muchas veces honrada. Julio César conquistó

la Galia con violencia y mató a más de un millón de galos, pero fue honrado por los romanos.

Según San Agustín, “con toda profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero, cuando el rey en persona le preguntó ¿qué te parece tener el mar sometido a pillaje? Lo mismo que a ti, le respondió, tener el mundo entero. Solamente que a mí, que trabajo en una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda flota, te llaman emperador”. En una nación bien constituida, la violencia es siempre un monopolio del Estado. Es un monopolio necesario para que el Estado siga existiendo, y para que pueda ejercer control social. Sin este monopolio, el Estado tiene sus días contados.

Control social por la religión, la ley y el ostracismo

Una forma de control social se da en la forma de promesas de recompensas y castigos, frecuentemente ultraterrenos, que imponen las diferentes religiones a los comportamientos humanos. Históricamente esto ha sido bastante efectivo, pues limita los comportamientos violentos para obtener las cosas. Las leyes que castigan explícitamente la violencia son otro mecanismo de control social, dando un marco de comportamiento a la sociedad. Pero para ser efectivas, se requiere un poder policial y judicial efectivo. De otra forma, son letra muerta.

El “ostracismo social” que imponen las sociedades a violaciones en las costumbres y reglas de conducta es otra forma importante de control. Pero requiere la existencia de sociedades cohesionadas y culturalmente homogéneas, que tengan normas claras de comportamiento aceptables. Y que estas normas de comportamiento excluyan la obtención de bienes y servicios mediante métodos violentos.

Control social por competencia en el mercado

Las sociedades que tienen derechos de propiedad bien constituidos y limitan el comportamiento violento de las personas mediante un buen mecanismo de control social, la competencia se da a través del uso de los mercados. Los intercambios son entonces voluntarios, y tienen la forma: “yo te ofrezco esto a cambio de esto otro”. Si ambas partes están de acuerdo, proceden a hacer el intercambio. De otro modo, este no se realiza. La gran ventaja del uso de los mercados es que, en cada intercambio, todas las partes ganan (de otro modo, el intercambio no se haría), por lo que el mercado necesariamente incrementa el bienestar de las personas. Cuando además los mercados son competitivos, asignan los recursos de la economía en forma óptima.

Para que los mercados funcionen y la competencia de las personas se canalice por esta vía, es fundamental que:

La violencia sea eliminada mediante algún mecanismo de control social.

Los derechos de propiedad estén bien definidos y sean respetados.

Existan el derecho a exigir el cumplimiento de lo pactado voluntariamente.

Las sociedades primitivas eran extraordinariamente violentas

Una profunda investigación del arqueólogo inglés Lawrence Keeley (1996) encontró amplia evidencia de que en las sociedades primitivas la violencia era generalizada. Sus excavaciones en poblados neolíticos en Bélgica (5000 a.C.) mostraban pueblos fortificados con empalizadas y una buena proporción de sus habitantes muertos en forma violenta.

Posteriormente, trasladó sus excavaciones a California, donde también encontró evidencia de una gran proporción de esqueletos que mostraban haber sido asesinados. Estos resultados contrastaban abiertamente con la posición intelectual de los antropólogos, que consideraban pacíficos a dichos pueblos.

Sus escritos son una verdadera enciclopedia de evidencia de sociedades primitivas y sus prácticas violentas:

Una investigación del etnógrafo Napoleón Chagnon (pág. 16) sobre la tribu Yanomano en Venezuela y Brasil mostró que esta se encontraba permanentemente en guerra contra sus vecinos. Sus habitantes eran violentos contra cualquiera que se aproximase. Pese a estar rodeados de abundantes territorios vacíos, las peleas estaban motivadas por deseos de venganza y para capturar mujeres. Una villa yanomano fue atacada 25 veces en un periodo de 15 meses.

Un poblado neolítico en Inglaterra (4000 a.C.) mostraba evidencia de una gran empalizada (pág. 18) que soportaba el ataque de centenares de flechas, además de cadáveres producto de muertes violentas en torno a ella.

Un estudio a 157 tribus norteamericanas (pág. 28) mostró que en tan solo 13 de ellas había guerras menos de una vez por año.

Tribus africanas que los antropólogos clasificaron como pacíficas (pág. 29) presentaron tasas de homicidios bastante elevadas. Los bosquimanos del desierto de Kalahari presentan una tasa de homicidios cuatro veces mayor que la de Estados Unidos, y veinte veces mayor que la de los países europeos.

Los esquimales, que siempre han sido descritos como una sociedad pacífica, también presentaban una alta tasa de homicidios, hasta que la policía montada de Canadá logró controlarlos. A principios del siglo XX se contactó un campamento esquimal compuesto por quince familias; cada hombre adulto de ese campamento había estado involucrado en al menos un crimen (pág. 29).

Los indios yaganes de Tierra del Fuego también han sido clasificados como pacíficos por los antropólogos (pág. 29). Su tasa de homicidios era 10 veces la de Estados Unidos.

Los esqueletos humanos encontrados en Gebel Sahaba en Nubia de hace 12.000 años mostraban que el 40% de los hombres, mujeres y niños enterrados fueron víctimas de una muerte violenta (pág. 37).

Evidencia arqueológica de la proporción de personas muertas en batalla muestran que esta proporción es más elevada en las guerras de pueblos primitivos (pág. 64). Los assiniboin muestran tasas de mortalidad de 100% en sus batallas, los aztecas de 87%, los mohave de 50%, los maoríes de 35%. Esto contrasta con las batallas de los romanos, 10% y de los griegos, 5%.

En Crow Creek, Dakota del Sur, los arqueólogos encontraron restos de una villa en que sus 500 habitantes (hombres, mujeres y niños) fueron masacrados, mutilados y cortados en pedazos en un ataque ocurrido en 1325 (pág. 68). Esto ocurrió 167 años antes de la llegada de Cristóbal Colón.

La evidencia arqueológica que se ha venido encontrando sugiere que el hombre primitivo recurría a la violencia con mucho mayor fuerza y frecuencia que las sociedades civilizadas.

La naturaleza del hombre según Thomas Hobbes

En su conocido libro Leviathan, Thomas Hobbes (1651) analizó el problema del control de la violencia primitiva. Según él, originalmente los hombres eran más o menos iguales. Ningún hombre era tan superior en fuerza o inteligencia que no pudiera ser neutralizado por la cautela o la conspiración de los otros. Todos los hombres tenían deseos y prudencia (la capacidad de aprender de la experiencia). Cuando dos hombres deseaban la misma cosa, la competencia por obtenerla era feroz y no trepidaban en utilizar cualquier medio a su alcance. Por lo tanto, Hobbes describió la situación del hombre primitivo como "la guerra de todos contra todos". En una sociedad primitiva, los hombres vivían en un continuo miedo y peligro de sufrir una muerte violenta.

Hobbes describió la vida de los hombres y mujeres de una sociedad primitiva como "solitaria, pobre, repugnante, brutal, y corta". Dijo que, en su época, muchos pueblos primitivos americanos todavía vivían de esa forma. Según Hobbes, los hombres podían escapar a este estado de cosas al renunciar a parte de su libertad, y aceptar el gobierno de una autoridad central para que imponga orden. Para Hobbes esta autoridad central era el monarca. De acuerdo a él, "pactos sin espadas no son sino palabras". El Estado (o el rey, en el caso de Hobbes) debía ser garantizado el monopolio de la fuerza para castigar a los criminales y defender a sus ciudadanos contra los enemigos externos.

Sin el Estado para imponerse por la fuerza a las pasiones y violencia natural de los individuos, reina la anarquía. Según Hobbes, los países civilizados vuelven a la anarquía cuando la autoridad central es derrotada, como ocurre durante las

rebeliones. Para que el hombre pueda disfrutar de los frutos de su trabajo, es necesario que una autoridad central mantenga la paz. La “humanidad” de los humanos es un producto de la civilización.

La naturaleza del hombre según Jean-Jacques Rousseau

En marcado contraste con la visión de Hobbes, Jean-Jacques Rousseau (1754) construyó el mito de un hombre primitivo radicalmente distinto. En un principio, decía, todos los hombres eran iguales y se guiaban por sus pasiones. Estas pasiones naturales podían ser fácilmente y pacíficamente satisfechas en un mundo sin las “instituciones no naturales” de la monogamia y de la propiedad privada. Toda tendencia hacia la violencia en la condición natural era neutralizada por la compasión innata del hombre hacia sus semejantes.

Esta compasión natural solo era sobrepasada cuando surgía la envidia creada por las instituciones del matrimonio, de la propiedad, la educación, la desigualdad social, y la sociedad civil. Rousseau alegó que el salvaje, excepto cuando está con hambre, era amigo de toda la creación y enemigo de nadie. Según su pensamiento, nadie puede ser más gentil que un hombre salvaje en estado natural: “El Hombre nace libre y la Sociedad lo corrompe”.

Rousseau planteaba que la guerra solo surgió cuando las personas se organizaron en sociedades separadas y artificiales. Los Estados que los representaron, fríamente cometieron más muertes que las sociedades primitivas.

Esta visión romántica del “Noble Salvaje” conquistó a todos los revolucionarios franceses, y reaparece una y otra vez en diferentes formas. Dentro de los antropólogos surgió el estereotipo de una sociedad primitiva igualitaria y pacífica. Originó movimientos artísticos que buscaban al “Noble Salvaje” en la Polinesia y en otras regiones inexploradas. Esta mirada está en la raíz del movimiento anarquista, que cree que al eliminar el Estado puede surgir un momento idílico de seres humanos conviviendo en paz.

Muchos de sus discípulos acompañaron a los exploradores en busca del “Noble Salvaje”. El explorador Louis de Bougainville reportó oficialmente que los

tahitianos se ajustaban perfectamente a las predicciones de Rousseau. Sin embargo, para llegar a esta conclusión, Bougainville tuvo que ignorar su rígida estratificación social, sus jefes arrogantes y algunas de las crónicas más horribles de sus masacres sobre los pueblos vecinos.

Otro explorador reportó a Rousseau de un ataque no provocado a exploradores franceses por salvajes de Tasmania. A pesar de las actitudes pacíficas de los emisarios franceses, que se presentaron completamente desnudos en la playa, fueron vilmente masacrados. Rousseau estaba choqueado. ¿Cómo los salvajes pueden ser tan malvados? Rousseau estaba convencido de que el estado natural de los salvajes era una combinación de "amor libre" con "comunismo primitivo".

En el plano personal, y pese a proclamar su amor total y nobles sentimientos por toda la humanidad, Jean-Jacques Rousseau no tuvo ningún problema en abandonar a sus cinco hijos, uno a uno, en las puertas del Hospital des Enfants-trouvés, a medida que fueron naciendo. Nunca se casó con la madre de estos hijos, una lavandera que fue su amante durante 35 años. Rousseau ni siquiera anotó las fechas de nacimiento de los niños ni mostró interés alguno por enterarse de su destino (Johnson, 1990, p.33).

¿Cómo fue su actitud ante su madre postiza, Madame de Warens? La respuesta es: desagradecido y ruin. Madame de Warens rescató a Rousseau al menos cuatro veces de la pobreza, e incluso lo convirtió en su amante. Cuando él prosperó, mientras ella caía en la pobreza, hizo muy poco por ayudarla. Él mismo dice que cuando heredó la fortuna familiar en los años 40, le envió un poco de dinero, pero luego se rehusó a seguirla ayudando. Sus peticiones de ayuda posteriores no fueron contestadas. Probablemente Madame de Warens murió de desnutrición, enferma en cama, mientras Rousseau gozaba de prosperidad (Johnson, 1990, p.30).

"El más perfecto de los hombres", como le gustaba auto-calificarse, por su gran facilidad de palabra y florida escritura se ganó una gran cantidad de admiradores. A su muerte, algunos de la talla de Immanuel Kant, Friedrich Schiller, John Stuart Mill, Victor Hugo y León Tolstoi, lo elevaron a la categoría de santo y genio sublime. Otros, que lo conocieron más de cerca, como David Hume, lo consideraban "un monstruo que se veía a sí mismo como el único ser importante del universo"; Grimm lo consideraba "odioso y monstruoso"; para Voltaire era "un monstruo de vanidad y vileza"; y para Denis Diderot era "falaz,

vanidoso como Satán, desagradecido, cruel, hipócrita y lleno de malevolencia" (Johnson, 1990, p.37).

El modelo del Estado Natural

El Premio Nobel de Economía Douglass North (1982) elaboró una nueva teoría de cómo surgen los Estados. Rechaza completamente la teoría romántica del "contrato social" tanto de Hobbes (1651) como de Rousseau (1762), ya que la evidencia histórica y arqueológica indica que en ninguna sociedad conocida se llevó a cabo tal contrato. Las modernas sociedades que se dieron una Constitución para que las rigiera, fueron muchos centenares de años después que se hubieran creado los Estados que las regían. El "Leviathan" ya existía, tan sólo se le trató de poner algunos amarres.

North modela lo que él denomina el Estado Natural, que ha sido la forma de organización política dominante de los últimos 10.000 años en la humanidad:

El punto de partida es un mundo de violencia endémica que existe desde el principio de los tiempos. La literatura antropológica objetiva sugiere que las sociedades primitivas eran extraordinariamente violentas (Keely, 1996).

Cuando existe una población sin Estado ni fuerzas militares, pueden surgir uno o varios matones, que North llama eufemísticamente "especialistas en violencia". Estos aprovechan su fuerza y violencia para extraer recursos del resto de la población.

Al surgir varios "especialistas en violencia", estos se enfrentan entre sí por "el botín". Se generan condiciones de caos y guerra civil en la sociedad. Según North, si este caos se prolonga, reduce los beneficios obtenidos por todos los "especialistas en violencia". El caos se puede evitar si los "especialistas en violencia" se coluden entre sí y forman un Estado Natural. Obviamente los "jefes" o "reyes" del Estado Natural son los que encabezan esta colusión.

La formación del Estado Natural genera una situación de paz en la sociedad, lo cual aumenta los excedentes económicos extraídos a la población. Estos

excedentes son canalizados en forma de “rentas” hacia los “especialistas en violencia”, transformados ahora en gobernantes.

El Estado Natural no se forma por un “contrato social” entre los habitantes de una sociedad, sino por un “acuerdo para repartirse el botín” entre los “especialistas en violencia”.

El Estado Natural es una organización que intenta tener “el monopolio de la violencia”. Está gobernado por un grupo de individuos que coordina su acción tratando de perseguir un conjunto de objetivos comunes.

La formación de un Estado Natural proporciona una solución óptima al problema de limitar la violencia al interior de una sociedad. Ello se logra al inducir a los individuos más poderosos de la sociedad a crear arreglos que reducen las ganancias potenciales de usar la violencia. Los individuos más poderosos no se desarman ni tampoco renuncian a aplicar violencia. Más bien es la estructura interna del Estado Natural lo que desincentiva el uso de la violencia.

La amenaza de usar la violencia juega un rol central y positivo en mantener el orden social. El balance que permite que emerja un orden social es uno que combina intereses políticos, económicos, y militares.

Los individuos que controlan el Estado Natural pasan a ser la élite gobernante de éste. Ellos tienen un incentivo a maximizar las rentas, lo que se logra evitando la violencia. Por otro lado, también tienen incentivos a limitar el acceso al gobierno de nuevas personas. Si existiera “libre entrada” de nuevos “especialistas en violencia” al grupo de los gobernantes, se disiparían las rentas, y no sería posible sustentar el orden social. Por ello los “nuevos entrantes de especialistas en violencia” deben ser suprimidos violentamente, incluso con la muerte si es necesario. Ello hace que la casta gobernante de un Estado Natural tenga que ser forzosamente cerrada.

La teoría de North tiene muchas implicaciones prácticas sobre el diseño institucional de la sociedad. En primer lugar, quienes definen ese diseño son los que detentan el poder político, por lo que su objetivo natural será entonces la extracción de rentas del resto de las personas hacia la casta gobernante. Ello maximiza el bienestar de la casta que controla el gobierno.

Esto se logra con leyes que permiten extraer impuestos de la población, gravar el

comercio, imponer trabajos forzados, y forzar a la población a la sumisión a sus autoridades.

No tiene sentido que un Estado Natural otorgue derechos de propiedad irrestrictos a sus súbditos, ya que ello limita la extracción de rentas. Tampoco les interesa promover la libre competencia, ya que en esta se disipan las utilidades en beneficio de los consumidores. Muchas veces los Estados Naturales obtenían dinero a cambio del otorgamiento de monopolios reales. También gravaban fuertemente el comercio, ya que era una forma fácil (aunque ineficiente) de recaudar fondos. Por ello, los Estados Naturales tienden a ser economías cerradas.

El gobernante tiene incentivos a imponer derechos de propiedad destinados a maximizar sus propias rentas monopólicas. Solo se aseguran los derechos de propiedad de los gobernantes, y no de los gobernados. La imposición de un sistema de pesos y medidas estandarizadas reduce los costos de transacción, lo que mejora las posibilidades de extraer rentas. Los Estados Naturales siempre han terminado imponiendo un sistema de pesos y medidas a su población.

Tener un Poder Judicial fuerte, que sea capaz de hacer cumplir lo que se pactó libremente, tampoco es atractivo para la casta gobernante. Solo lo es para los comerciantes y para los ciudadanos comunes, que no entran en la función objetivo del Estado Natural. Por ello, en general los gobernantes del Estado Natural concentran los tres poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial en manos del monarca.

Otra implicación interesante de la teoría de North es que la idea de tener una casta gobernante cerrada para el resto de la población, y que se hereda de padres a hijos, es el origen social de la nobleza. El gobernante siempre tiene rivales. Estos pueden ser estados vecinos u otros potenciales gobernantes dentro de su propio Estado. Esto se parece al caso de los rivales potenciales de un monopolio. Cuando no tiene sustitutos cercanos, el gobernante actual típicamente se transforma en un déspota, un dictador, o un monarca absoluto. Mientras más sustitutos tenga, disminuirán los grados de libertad para el gobernante, y los gobernados podrán reducir el monto de la renta extraída, y obligarlo a ceder poder.

La competencia de estados sustitutos que amenazan con derribar al gobernante puede forzar a éste a entregar parte de su poder a sus ciudadanos. Esto ocurrió en

algunas ciudades-estado griegas, que transitaron desde una monarquía a una oligarquía, así también de una oligarquía a una democracia (el caso de Atenas). Según North, la democracia en Atenas se hizo posible por una transformación tecnológica en la tecnología militar (el desarrollo de la falange griega) que sólo podía lograrse con un ejército de militares-ciudadanos. Esto cambió por completo el equilibrio del poder al interior de Atenas, posibilitando el surgimiento de la democracia. Asimismo, en la Europa más moderna, el surgimiento de nueva tecnología militar (la pica, el arco largo, y los cañones), que requerían integrar el grueso de la ciudadanía al ejército, obligó a algunos monarcas a delegar los poderes legislativos para autorizar impuestos en Parlamentos y Estados Generales, a cambio de los mayores ingresos que necesitaban para sobrevivir.

North ve la dictación de la Constitución de Estados Unidos como el primer intento histórico de construir un nuevo modelo de Estado que se aleje del Estado Natural. James Madison, uno de los ideólogos de la Constitución, argumentó que siempre hay numerosos conflictos de interés entre grupos que, si no son controlados, pueden hacer caer el sistema político y económico de rodillas. Grupos conflictivos a quienes se da acceso a reestructurar los derechos de propiedad, con toda seguridad utilizarán esta avenida para redistribuir ingresos y riquezas a las expensas de otros, y también a las expensas del propio sistema.

La estructura política que Madison ayudó a erigir está explícitamente orientada a prevenir el dominio de grupos. Él deseaba hacer poco productivos los esfuerzos dirigidos a redistribuir ingresos y riquezas a través del sistema político. Un sistema de "checks and balances" fue introducido en la Constitución de Estado Unidos para hacer extremadamente costoso que cualquier facción, mayoritaria o minoritaria, usara el sistema político para este propósito. La división en tres poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial; la división del poder Legislativo en dos cámaras; y la operación de tres niveles de gobierno: Federal, Estatal y Local, todos fueron diseñados para que cualquier esfuerzo de cambiar los derechos de propiedad para redistribuir el ingreso o la riqueza se hiciera extremadamente difícil. Y, por si eso fallara, la Constitución permitía que la ciudadanía estuviera armada e impusiera su voluntad en último término.

Las instituciones

De acuerdo a la definición que da Douglass North, las instituciones son las reglas del juego de una sociedad. Proveen el marco en que las personas pueden interactuar. Ellas establecen las relaciones cooperativas y competitivas que constituyen la sociedad y generan el orden económico.

Cuando los economistas afirman que su disciplina es una teoría de la elección entre un conjunto de posibilidades determinadas por las oportunidades y preferencias, a menudo olvidan que es el marco institucional el que restringe este conjunto de posibilidades.

Las instituciones son el conjunto de limitaciones ideadas y autoimpuestas por las sociedades. Son ellas las que estructuran toda la interacción económica, política y social. Las instituciones se pueden clasificar de dos maneras: restricciones formales, dadas por leyes explícitas y a veces sustentadas en organizaciones creadas para el efecto de imponerlas; y aquellas informales dadas por tabúes, usos y costumbres, tradiciones y códigos de conducta.

Las finalidades de las instituciones son las siguientes:

- Crear orden y reducir la incertidumbre.

- Eliminar la violencia y reducir los espacios de conflictos.

- Proporcionar una estructura de incentivos al comportamiento de los individuos.

- Regular y dar un marco de acción y comportamiento a las personas.

- Proteger la familia, el derecho de propiedad y el Estado.

- Proteger la libertad de las personas.

- Asegurar la justicia.

- Asegurar el cumplimiento de ciertos derechos.

- Reducir los costos de transacción.

De acuerdo a su distinta naturaleza, estas restricciones se pueden clasificar

como:

- Instituciones sociales
- Instituciones legislativas
- Instituciones jurídicas
- Instituciones políticas
- Instituciones económicas
- Instituciones religiosas
- Instituciones éticas y morales

Una importante corriente de economistas reconoce que las instituciones son claves para explicar el desarrollo económico de los países. En ella se inscriben varios Premios Nobel de Economía -Ronald Coase, Simon Kuznets y Douglass North- y distinguidos profesores -William Easterly, David Landes, Daron Acemoglu, Simon Johnson, y James Robinson -.

Para ellos, el diseño institucional de las sociedades es fundamental y determina en el largo plazo su destino. Instituciones que respeten la libertad de las personas, que establezcan firmemente sus derechos de propiedad, que permitan a la gente conservar el fruto de lo que trabajó y que fuercen el cumplimiento de lo pactado libremente, son los determinantes últimos de la riqueza de las naciones.

Malas instituciones, basadas en la extracción de rentas en favor de las castas dominantes de la sociedad, que no respeten la libertad de sus ciudadanos, que posibilitan que a las personas les puedan arrebatar sus bienes simplemente por la voluntad de sus gobernantes y que los contratos entre las personas carezcan de valor, generan en el largo plazo pobreza y estancamiento.

En general, los Estados Naturales tienden a tener malas instituciones, ya que el sistema político está capturado por la casta gobernante y sus incentivos son maximizar las rentas económicas para estos grupos. Sin embargo, por consideraciones históricas y cambios en los equilibrios de poder, algunos países lograron cambiar sus instituciones, generando una transformación completa de los incentivos que gobernaban esas sociedades. Ello hizo que fuera posible la

Revolución Industrial, y el gran salto cuantitativo en los niveles de bienestar de los países que emprendieron el camino al desarrollo económico.

Que las instituciones importan se puede ver claramente en el experimento natural que separó a la península coreana en dos: Corea del Norte y Corea del Sur. Antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, ambas Coreas tenían el mismo ingreso per cápita, el mismo idioma, la misma cultura, y aproximadamente el mismo clima y condiciones geográficas. Por la invasión rusa, a Corea del Norte se le impusieron instituciones radicalmente diferentes de las que tuvo Corea del Sur. Las instituciones pro-mercado de Corea del Sur contrastaron fuertemente con la planificación central de Corea del Norte. Mientras Corea del Norte se estancó en la pobreza, Corea del Sur vivió un milagro económico. Al año 2000, cincuenta y cinco años después de la separación, el PIB per cápita de Corea del Sur era 15 veces mayor que el de Corea del Norte (Acemoglu et al., 2005).

Daron Acemoglu, Simon Johnson y James Robinson realizan un análisis histórico de algunos hechos importantes que permitieron cambiar las instituciones de ciertas sociedades. Explican la evolución de las instituciones económicas y políticas en Inglaterra con las guerras civiles del siglo XVII. Hacia 1600 se originó una gran expansión del comercio marítimo inglés hacia el Atlántico. La East India Company se fundó en 1600 para canalizar el comercio de larga distancia hacia el Asia. En 1620, las colonias americanas generaron importantes exportaciones de tabaco hacia Europa. Estas fueron seguidas por rentables plantaciones de caña de azúcar en el Caribe. Hacia 1650, los barcos ingleses tomaron casi todo el comercio de esclavos africanos. Todo ello le otorgó un gran poder económico y político “de facto” a los comerciantes ingleses. Tanto la guerra civil inglesa (1642-1651) como la Revolución Gloriosa (1684) fueron disputas sobre los derechos y prerrogativas de la monarquía sobre los comerciantes. La comunidad mercantil británica apoyó activamente los planes de invasión de Guillermo de Orange. Después de estas dos revoluciones, el poder del monarca fue severamente limitado, y el poder político se traspasó al parlamento. Esto a su vez cambió las instituciones económicas, asegurando firmemente los derechos de propiedad y la obligación de hacer cumplir los contratos. Estos cambios no ocurrieron en España y Francia, donde las monarquías absolutistas controlaron la expansión del comercio, intentando maximizar la extracción de rentas para la corona.

Otro gran cambio institucional fue el desarrollo de los mercados laborales libres en algunos países europeos en el siglo XIX. Un mercado -una oportunidad para

que los individuos intercambien bienes y servicios- es una institución económica fundamental para el desarrollo. En la historia de Europa una transformación institucional clave fue de mercados laborales feudales a mercados laborales libres, donde las personas son libres de decidir para quién trabajan y dónde viven. Son los países que completaron primero la transformación de una economía feudal a una economía capitalista, como Inglaterra y Holanda, y posteriormente Francia (después de la revolución de 1798), los que se desarrollaron más rápido. Los países donde las instituciones feudales duraron más tiempo, como Rusia y Austria-Hungría, se demoraron en comenzar su proceso al desarrollo.

Otro mercado clave es el financiero. El desarrollo requiere la movilización del ahorro y recursos financieros para canalizar la acumulación de capital, a través de un proceso eficiente de inversión. En España se tenía prohibido el cobro de intereses, por razones religiosas. Ello hizo que, en la Edad Media, los judíos tomaran la función de prestamistas. Pero cuando los judíos fueron expulsados de España a fines del siglo XV, esta industria financiera se quedó sin prestamistas. España se mantuvo como uno de los países más estancados y pobres de Europa.

Acemoglu, Johnson y Robinson destacan el hecho de que el desarrollo del sector financiero en Estados Unidos fue muy dinámico. En 1818 había 338 bancos con un capital de US$ 160 millones; en 1860 había 1.579 bancos con un capital de US$ 422 millones; y en 1914 habían aumentado a 27.864 bancos con un capital de US$ 27.300 millones. En contraste con lo anterior, México tenía en 1910 sólo 42 bancos, y dos concentraban el 60% de los préstamos. La explicación: mientras en Estados Unidos este era un sector competitivo, en México estaba fuertemente regulado de modo de maximizar utilidades con una estructura monopolística, parte de las cuales se transferían a los grupos de poder. La diferencia de institucionalidad era total. Mientras en un país el crédito era maximizado, en el otro era fuertemente restringido.

También explican las fuertes diferencias de resultados en la colonización europea de América. En las partes de América donde los conquistadores encontraron sociedades ricas y pobladas, como en México y Perú, los recién llegados europeos eran una ínfima minoría, y establecieron instituciones económicas extractivas. Diseñaron un esquema en que impusieron trabajos forzados a la población indígena en minas y explotaciones agrícolas, extrayendo la mayor cantidad de recursos para enriquecerse ellos mismos: “Hacerse la América” era la consigna. Enviaron innumerables galeones cargados de oro y

plata para los monarcas españoles. No había derechos de propiedad para las poblaciones indígenas. Tanto la corona española como la corona portuguesa prohibieron el libre comercio, y lo monopolizaron a través de la Casa de Contratación en Sevilla y la "Casa da India" en Lisboa. Estas instituciones económicas "extractivas" fueron heredadas de algún modo por las repúblicas latinoamericanas cuando se independizaron. Las instituciones económicas cambian, pero tienen cierta inercia.

Otro ejemplo que dan es la imposición de monopolios estatales exportadores en África. Bajo una ideología socialista, muchos Estados recientemente independizados de ese continente impusieron la obligatoriedad de que los agricultores vendieran sus productos a empresas estatales que monopolizaron la exportación de estos productos agrícolas. Las corruptas castas socialistas en el poder pronto descubrieron que podían extraer rentas de los agricultores, comprándoles a precios más bajos que los que revendían en el mundo exterior. Esta extracción de rentas llegó al 70% del valor del cacao en Ghana, lo que provocó el derrumbe de este cultivo exportador. Algo similar ocurrió en Nigeria y Zambia. Malas instituciones condenaron a estas economías a la pobreza.

También se observan instituciones económicas extractivas en el caso de países colonizados por europeos con climas tropicales muy intensos. Los colonizadores no estaban interesados en quedarse y sólo querían extraer la mayor cantidad de recursos posibles, para luego volver a sus patrias de origen. La institucionalidad económica que surgió después en estos lugares trataba de extraer el máximo de rentas de la población nativa, sin entregarles ni libertad ni derechos de propiedad. Ello se observa en muchas economías del África, del Caribe y del Asia.

Por el contrario, en aquellos países de climas templados, donde la población nativa era escasa, y la mayoría de los colonizadores eran europeos, como las colonias americanas, Australia, y Nueva Zelanda, se tendió a establecer firmes derechos de propiedad para todas las personas, y libertad de emprendimiento. Incluso en algunas colonias casi no habían impuestos. La institucionalidad económica fue radicalmente diferente.

Cuando estos países se independizaron, generaron una institucionalidad política de balance de poderes. Con ello, los derechos de propiedad para todos se generalizaron, los esclavos fueron liberados, y la elite en el poder nunca más tuvo la fuerza para apoderarse de los bienes de los demás. Los casos históricos

de Inglaterra y Holanda, en que los comerciantes se impusieron a los reyes a través de sus respectivos parlamentos, dieron origen a una institucionalidad política en la forma de una monarquía parlamentaria. Esta a su vez fomentó una institucionalidad económica respetuosa del derecho de propiedad, que permitía la libertad de emprendimiento, y el uso de mercados para asignar recursos. Ello fue clave en dar el marco económico, político y social que posibilitó la Revolución Industrial, y el subsecuente proceso de desarrollo económico.

¿Qué se puede esperar de una comunidad anárquica?

Las raíces ideológicas de la anarquía están en el "Noble Salvaje" de Rousseau y su idea de que, al eliminar el Estado y las instituciones, se llegaría a un estado idílico de paz. A nivel de un país es claro lo que pasaría. La demolición total de las instituciones implica retroceder hacia la pobreza y el estancamiento. El fin del Estado y del "monopolio de la violencia" implica retroceder hacia una "selva Hobbesiana inicial", donde la vida general retrocede a la pobreza y a la violencia anterior a la civilización. Ninguna transacción económica puede sostenerse sin un mínimo de institucionalidad (North, 1982, p.203).

Sin las ventajas de la organización de la civilización actual, nuestro planeta no es capaz de sostener a 7 mil millones de habitantes, y con suerte sería capaz de sostener 200 millones. El fin de las civilizaciones, una muerte masiva de personas por hambre, guerra, y violencia sería el claro resultado de un anarquismo general. Si bien el anarquismo sería un suicidio colectivo a nivel del planeta, o bien a nivel de un país, uno se podría preguntar si el experimento podría realizarse en pequeña escala, a nivel de jóvenes que son sostenidos económicamente por sus familias, o miembros de un culto religioso.

Quizás la formación de comunidades hippies, donde se mezclan el "amor libre", el "comunismo primitivo", la "música rock" y la "droga para todos" puede ser un intento de implementar en la práctica la ideología anárquica. Partieron con grandes festivales donde se invitaba a una asistencia masiva de personas con sensibilidades favorables al anarquismo y a la música rock. E 1966 se realizó la "Love Pageant Rally", que atrajo a 700 mil personas en San Francisco. En 1967 fue el turno del festival "Human Be-In" en el Golden Gate Park de San

Francisco y el “Monterrey Pop-Festival”, que popularizaron la sub-cultura hippie e invitaron a la formación de este tipo de comunidades. Esto fue coronado con el gran festival de “Woodstock” en 1969, donde asistieron más de 500 mil personas. Otros países también imitaron este movimiento. Los hippies mejicanos, conocidos como “jipitecas”, formaron un movimiento llamado “La Onda” y realizaron un enorme festival en Avándaro en 1970.

En Inglaterra se realizó un festival hippie masivo en la Isla de Wight en 1970, con la asistencia de 400 mil personas. Luego se organizaron eventos similares en Stonehenge. En Nueva Zelanda, un grupo de campistas nomádicos y hippies hicieron un festival en Nambassa. Incluso en Chile se realizó el festival de “Piedra Roja” en 1970. En Australia, los hippies se reunieron en Nimbin en 1973 para el “Aquarius Festival”, donde también se dio la combinación usual de música, drogas y sexo. Allí se intentó promover en forma la legalización de la marihuana a través del movimiento de “Cannabis Reform Rally” en festivales denominados “Mardi Gras”.

¿Qué surgió de todos estos? Además de toneladas de basura y destrucción de la naturaleza en los lugares de reunión, bien poco. Algunos intoxicados con droga, que terminaron en los hospitales; algunos muertos por drogas o riñas. Muchas películas del evento, mucha comercialización de ropa hippie y adornos ad-hoc, millones de discos y cassetes de música vendidos, posters, y la promoción de nuevos grupos musicales. Incluso un Premio Nobel de Literatura absurdo por un par de versos en unas canciones de protesta.

Las comunidades hippies que se formaron fueron efímeras. Muchas comunidades se organizaron en San Francisco y otras partes del mundo, y en general desaparecieron. Pero culturalmente fue un movimiento que caló hondo en la civilización occidental. Algunas costumbres se modificaron. Pasó a ser normal que muchas parejas jóvenes vivan juntas sin estar casadas, y sin ninguna desaprobación social. Se introdujo mucha franqueza en materias sexuales que antes eran tabú. Las sociedades empezaron a reconocer derechos a homosexuales, bisexuales y personas transgénero. La diversidad religiosa y cultural también ganó aceptación. Muchos países legalizaron las drogas menos dañinas. También afectó la moda. El pelo largo en los hombres y el pelo corto en las mujeres. Barbas y bigotes grandes empezaron a ser más comunes. Un estilo de vestimenta más casual y de tipo unisex, y en general con mucho menos ropa marcaron la moda. Fuera de esas transformaciones, más bien de forma que de fondo, el anarquismo no logró nada.

Bibliografía

Acemoglu, D., Johnson, S., & Robinson, J. (2005). Institutions as the Fundamental cause of Long Run Growth. En Handbook of Economic Growth. North Holland.

Alchian, A., & Allen, W. (1964). Exchange and Production: Competition, Coordination, and Control. Wadsworth Publishing Company.

Hobbes, T. (1984). Leviathan. Editorial Altamira.

Johnson, P. (1990). Intelectuales. Javier Vergara Editor.

Keeley, L. (1996). War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage. Oxford University Press.

North, D. C. (1982). Structure and Change in Economic History. Norton & Company.

Rousseau, J.-J. (1754). Discours sur l’origine et les foundements de l’inégalité parmi les hommes. Editorial de Academia de Dijon.

Rousseau, J.-J. (1762). Du Contrat Social. Editorial Marc-Michel Rey.

TERCERA PARTE

EXPRESIONES ANARQUISTAS

CAPÍTULO 1

Anarquismo y posmodernidad.La subversión de las identidades

Cristián Garay Vera

- Magíster y Licenciado en Historia, Universidad de Chile

- Doctor en Historia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

- Doctor en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile

Introducción

El denominado “estallido social” como reflejo de malestares y de ansias de una nueva política ha sido también criticado a contracorriente por sus matices insurreccionales y subversivos tanto discursivos (Merbilháa et al., 2020) como empírico (Larraín, 2020). Dentro de la diversidad y polos de este fenómeno destaca el polo del anarquismo como un proyecto marginal del mundo político e institucional, de relato juvenil, y de conexión con nuevas interpretaciones posmodernistas, que se ha expresado en una serie de ideas y estrategias que evocan la Escuela Posmodernista: Lyotard, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari y su epígono Enzensberger.

Dada la complejidad del fenómeno se propone la tesis que es necesario pensar esta subversión de la cultura (e incluso del “Occidentalismo”) como la base de la insurrección popular y de clases que propugna el anarquismo. Es un fenómeno más amplio que la tesis del marxismo cultural, enfoque libertario, y más cercano a la naturaleza de la sociedad civil y los principios de arraigo del conservadurismo británico más allá del mercado en solitario[1] y del tradicionalismo hispánico actual centrado en las creencias compartidas y su reflejo en la vida social, la cultura y el Estado (Ayuso Torres, 1998). Lo esencial de esta subversión viene de antes como revuelta contra la Modernidad, el racionalismo y todo lo que aferra al individuo al entorno, su historia, comunidad y valores. El hombre desarraigado es el producto de esta revolución, reinventándose una y otra vez, conforme los relatos lo hacen posible, como una nueva naturaleza de carácter prometeico.

La nueva trinidad

La nueva trinidad -Foucault, Derrida, Guattari- sucede a la tríada de Nietzsche, Marx, Freud que está en el centro de la denuncia y desmontaje de los dioses del relato occidental.

Esto empieza con la interpretación de Foucault acerca de que Nietzsche pone en evidencia la impostura de los dioses de la Verdad. El enmascaramiento sufrido por la voluntad establece la necesidad de develar su discurso como una interpretación interesada. La genealogía como mecanismo que descubre lo oculto no está interpretada en sentido historiográfico de encontrar los orígenes, sino de descubrir el lenguaje oculto en subyace al lenguaje oficial. El instrumento expurga para los posmodernistas la Verdad oficial, arrumba las ideas anexas de Ciencia, Religión (Dios con mayúscula) y Belleza a la habitación de los armatostes para dar inicio a un nuevo relato que pueda liberar al sujeto.

Para Foucault el poder es represión y el mecanismo de adiestramiento y sujeción no es otro que el poder mismo. El Sistema como tal está siempre en guerra de clases y contra las subjetividades subversivas. La guerra está siempre inserta y solamente se pausa en su conclusión, en la "última batalla". En esta debería cesar la guerra como política de poder. Como dice Langa, invierte el aserto de Von Clausewitz, diciendo que la guerra es la verdadera política, que se proyecta desde las relaciones políticas:

Por ello, Foucault esgrime que la política no es más que la continuación de la guerra por otros medios, lo cual tendría como consecuencia que el poder político prorroga los efectos de la última batalla y los desequilibrios que la guerra conllevase. Además, los acontecimientos posteriores en "época de paz" respecto a las interacciones de los agentes políticos y los cambios en las relaciones de fuerza no serían sino resultado de la guerra anterior, serían "secuelas de la guerra" (Langa Herrero, 2010, p.7).

En este lenguaje belicista Foucault sostiene que la finalidad de la política sería esa batalla final a que acabaría con el "ejercicio del poder como guerra continua" (Langa Herrero, 2010, p.7) La lucha contra el poder visibiliza el sistema que considera al poder de naturaleza contractual, y por el otro el que se escenifica como represión normalizada. Foucault describe:

(…) un sistema que concibe al poder como derecho originario que se cede y otorga soberanía; este poder tendría como4 esencia al contrato. Por otro lado, el

otro sistema que plantea tendría como esencia a la represión, por lo que los mecanismos de poder serían, fundamentalmente, mecanismos de represión (Langa Herrero, 2010, p.7).

Como dice Langa, Foucault identifica dos sistemas con dos esquemas referidos al poder: el sistema de contrato/opresión y el sistema de guerra/represión. Uno y otro son parte de una dominación en el cual "el esquema contrato/represión se refiere al esquema legal o jurídico donde la oposición se encuentra establecida entre lo legítimo y lo ilegítimo. En el esquema guerra/represión o dominación /represión la oposición se da entre lucha y sumisión." (Langa Herrero, 2010, p.7)

El aire de familia en la revolución molecular

"La revolución social que está por venir también

será molecular, o no será".

(Guattari, 2017)

En la aplicación de estas teorías encontramos desde un principio el aire de familia de la Posmodernidad y su pretensión de deconstrucción. Como dice Guattari, "Detrás de Marx y de Freud, detrás de la marxología y la freudología, se encuentra la realidad merdosa [sic] del movimiento comunista y del movimiento psicoanalítico. Es de allí de donde hay que partir y es allí adonde debemos volver siempre" (Guattari, 2017, p.17). No hay, pues, otro punto de partida que no sea la subversión de aquello que se considera normal, estable y convencional. La desmitificación es parte integral de la ofensiva que se cierne sobre el aparato estatal. Una ofensiva que es a la vez educativa, de sujetos invisibilizados, que es la lucha de clases pero que integra otras identidades como los LGTBQ, los afrodescendientes, y todo el mundo no occidental, renegado y aplastado.

Una vez que la tríada está visibilizada, viene el proceso de crítica, de continuo

movimiento y resignificación. Para Guattari, este proceso no cuenta si no está abierto a la calle y disponible a concretarse. Precisamente porque la teoría ensimismada parece como un escapismo frente a una praxis que pugna por realizarse en el cuerpo social:

La actividad teórica difícilmente puede escapar a la tendencia del capitalismo, que consiste en ritualizar y en apropiarse de toda práctica, a poco subversiva que ésta sea, separándola de las catexis deseantes: la práctica teórica no puede esperar salir de su gueto si no es abriéndose a las luchas reales (Guattari, 2017, p.22).

Desde ese punto de vista Guattari desecha la reflexión psicoanalista y proclama su autonomía desde lo diario y la fusión entre Marx y Freud en el nuevo escenario:

(…) todo desarrollo teórico relacionado con la lucha de clases actual debería esforzarse prioritariamente por abrirse a la producción deseante y a la creatividad de las masas. El marxismo, en todas sus versiones, ignora el deseo y pierde su fuerza en la burocratización y en el humanismo, mientras que el freudismo no solamente ha permanecido ajeno desde sus orígenes a la lucha de clases, sino que además no ha cesado de desfigurar sus primeros hallazgos sobre el deseo inconsciente para intentar reconducirlo, con las manos esposadas, a las normas familiares y sociales del orden dominante. Negarse a hacer frente a esas carencias fundamentales, tratar de enmascararlas, significa hacer creer que los límites internos de esas teorías son límites realmente infranqueables (Guattari, 2017, pp.22-23).

Para Guattari el resultado de este proceso es la inevitable “subversión e insurrección popular”, que surge del descontento y la insurrección “cuando las instituciones no garantizan ni satisfacen las demandas ciudadanas” (Guattari, 2017, p.24). El deseo se torna neurótico, pero ese lugar es el suyo “contra el orden establecido y es acorralado por todas partes” (Guattari, 2017, p.27). Es

obvio que para Guattari los estallidos parte de un continuo de irrupciones y ellas dan sustento a las revoluciones moleculares:

Si es cierto que los cambios sociales en el futuro serán, como yo creo, absolutamente inseparables de una multitud de revoluciones moleculares al nivel de la economía del deseo, entonces el esquizoanálisis tendría que ver con una perspectiva revolucionaria (Guattari, 2017, p.34).

Scruton ha logrado dar con esta crítica como una crítica sinsentido que se orienta a la política. El esquizoanálisis es la propuesta de trascender a Freud en Marx y recrear un lenguaje que destruya el bosque de los afectos, del orden y del arraigo. Es “una agresión a las estructuras en nombre del deseo” (Scruton, 2015, p.332). En el texto escrito entre Deleuze y Guattari, se dirime este enemigo, el burgués, disuelto como dice el autor británico por la conversión en un “rizoma”, “como activistas que, operando subterráneamente como raíces en un pastizal, logrará la revolución mediante la reterritorialización del deseo y la desterritorialización de las jerarquías existentes” (Scruton, 2015, p.332). En el origen de esa agresión está el lenguaje.

García Covarrubias escribirá, desde la perspectiva de los estudios de Seguridad:

(…) el concepto central para entender esta propuesta molecular es entender la visión de árbol (arborescente) y rizoma en que se puede organizar un determinado sistema. El concepto de árbol es aceptar una realidad con raíz, tronco y copa del árbol en una especie de jerarquización orgánica inalterable. Deleuze expresa su crítica a lo arborescente así: “nos plantean árboles en la cabeza: el de la vida, el del saber, etcétera … todo el mundo reclama raíces. El poder del sometimiento, es siempre arborescente”. Para su reemplazo, proponen la realidad rizomática que es equivalente a un tallo que crece horizontal con diferentes brotes y raíces. Para aclarar desde una perspectiva botánica, encontramos a los rizomas en maleza o enredaderas. No es posible en la estructura de rizoma encontrar las raíces como lo es en un árbol. Desde esta idea se desprende lo molar y lo molecular. Lo molar es el concepto macroscópico e integrador que frena, absorbe y somete a la identidad. Un ejemplo de esto es el

estado como lo conocemos. Lo molecular, en cambio, es microscópica, rizomática, nómada, autogenerada y en creación. Por tanto, un estado molecular sería un devenir basado en una estructura con micropoderes que debieran aglutinarse, pero no integrarse en un todo ya que puede terminar en una estructura molar (García Covarrubias, 2021, p.26).

De hecho, para Guattari, el horizonte de la:

(…) lucha revolucionaria no puede circunscribirse sólo al ámbito de las relaciones de fuerza perceptibles. Debe, por lo tanto, desarrollarse en todos los niveles de la economía deseante contaminados por el capitalismo. (En el ámbito del individuo, la pareja, la familia, la escuela, el grupo militante, la locura, las prisiones, la homosexualidad, etc.) (Guattari, 2017, p.36).

Hay distintos niveles y por tanto distintos frentes de esas revoluciones moleculares que enfrentan al capitalismo en sus diversas expresiones. Lo esencial es la fuerza de la micropolítica que el núcleo de una narrativa que descentraliza los esfuerzos revolucionarios:

La idea de una micropolítica del deseo implica, por tanto, poner en cuestión de forma radical los movimientos de masas que se deciden de forma centralizada y que movilizan en serie a los individuos. Lo más importante es que van a conectarse una multiplicidad de deseos moleculares, una conexión que puede implicar efectos de tipo ‘bola de nieve’ y demostraciones de fuerza a gran escala. Eso es lo que pasó cuando comenzó el movimiento de Mayo del 68: la manifestación local y singular del deseo de pequeños grupos se puso en sintonía con una multiplicidad de deseos reprimidos, aislados los unos de los otros, oprimidos por las formas de expresión y de representación dominantes (Guattari, 2017, p.58).

Los individuos desplazan las organizaciones, pero no son individuos cualquiera sino “los ‘olvidados’ del compromiso histórico” que no se reconocen en “los partidos, sindicatos y grupúsculos, sólo persigue objetivos concretos y los medios para cumplirlos”. Esta masa nueva buscará su propia forma de expresión y mecanismos de coordinación.[2]

En su planteamiento se trata de poner en relieve a los inmigrantes, mujeres, niños, minorías de toda tipo, trabajadores del Tercer Mundo, etcétera, para dar al comunismo un sentido más amplio de apropiación y “semiotización por parte de nuevos tipos de agenciamientos colectivos de la enunciación, de la vida, de la creación, de la lucha” (Guattari, 2017, p.375).

La revolución social que está por venir también será molecular, o no será. Será permanente, se producirá al nivel de lo cotidiano, exigirá un constante análisis de las formaciones del deseo cuya función es sometérnos a formaciones de poder cómplices del sistema actual. Si no, el poder del Estado y la burocracia la absorberán (Guattari, 2017, p.375).

De este sigue la urgencia, la idea de un tiempo mítico, inmediato e imperioso que impide poner de freno la racionalidad. Dado que es la voluntad y el deseo lo que guían la revolución, entonces se impone el cambio sin freno y sin descanso, hasta alcanzar aquel estado que Scruton catalogaba de sinsentido, pero sinsentido buscado y político, no simplemente descentrado y desconectado. Por el contrario, esa revolución en continua expansión encuentra muchos nodos de contacto dentro y fuera del ámbito en que ocurre desde lo discursivo a lo práctico.

De revolución molecular a guerra civil molecular

¿Cómo deben entenderse las tesis de Guattari? Algunos sostienen, en Chile y Colombia, que se trata de una construcción discursiva ad hoc desde actores

marginales del espectro político chileno.[3] Nos parece que esto no es sostenible pues se discute hace largo tiempo en los Estudios de Seguridad desde que los postulados filosóficos de Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari fluyeron hasta el concepto de Enzensberger y su tesis de Guerra Civil Molecular. Por su marginalidad frente al concepto de guerra interestatal no es parte de la enseñanza teórica militar, aunque puede aparecer en el análisis de las guerras civiles, de manera más bien elusiva, generalista y tensionada por la primacía de lo político en la inspiración y ejecución de estas luchas internas que tienen un estatus inferior al de las guerras formales. Un segundo aspecto es que no se trata de una interpretación de "mala calidad", adjetivo gratuito para el análisis crítico de textos de Deleuze y Guattari, que no observan precisamente un lineamiento lógico precisamente por volver a construir e instalar lógicas de análisis subversivas. Más bien se observa en las críticas un desconocimiento del análisis estratégico y del intento por conceptualizar la esencia de la conflictividad actual, violenta y no violenta, global y doméstica, y en todos los casos marcada por las asimetrías y el desafío al Estado.

El tercer aspecto, es que el salto entre la revolución molecular y la Guerra Civil Molecular es parte de la historia del pensamiento posmoderno en cierta vertiente como lo han analizado De la Maisonneuve, y los profesores Mariano Bartolomé, Gustavo Vila y Jaime García Covarrubias. Una conceptualización disputada pues el concepto de Guerra Molecular es la expresión de la subversión de las identidades mediante el deseo[4] que mueve la masa de individuos insurrectos. Por otro lado, no se trata de una deriva intrascendente sino que Félix Guattari tuvo de contraparte a Gilles Deleuze, en un trabajo compartido, como ha sostenido Dosse (2010), conectados con la filosofía vitalista de Nietzsche y Bergson, y también con Foucault. En cierto modo lo "molecular" se transforma en un patrimonio del posmodernismo francés y desde esa raíz se cultiva en Alemania e Italia. Aún, cuando en sus comienzos se plantea como una sistematización teórica sobre la resistencia al sistema, hubo una entrada respecto de la violencia civil que se proyecta sobre el accionar de los movimientos sociales, de las identidades, en fragua por un mundo distinto que termine con la derrota del capitalismo.

Ahora bien, este análisis, aunque se inicia antes de la Caída del Muro de Berlín en 1989, se hace evidente como reflexión acerca de la violencia política global desde los 90. De hecho, los posmodernistas, con Lyotard a la cabeza, describieron al mundo como una hibridación de relatos menores tras el derrumbe de los grandes relatos. Paralelamente, despejada la inminencia de un choque

nuclear los conflictos se multiplican en condiciones de asimetría, lo que explica la atención de los especialistas respecto de aquellos conflictos armados que no se acomodan al patrón de la guerra interestatal. Ese panorama de la Pos Guerra Fría se radicaliza y el general francés Eric de la Maisonneuve postula en La violence qui vient: essai sur la guerra moderne de la existencia de los conflictos glocales (global/local), que abarcan lo doméstico y lo exterior.

Desde ese punto de partida, Bartolomé entiende que el enfoque molecular se puede identificar con la aniquilación del enemigo bajo una forma civil que excede las fuerzas armadas, adquiere el carácter de un guerra mundial despareciendo la racionalidad (enfatiza el odio visceral) y el control de las acciones (Bartolomé, 1999). De hecho estamos en una etapa de conflictos caracterizados por insurgentes no regulares que lidian con las estructuras formales del Estado, con una disposición amorfa y sin despliegues estratégicos.

Bartolomé distingue varios aspectos, en el nivel logístico: simpleza de medios, munición y alimentos. En la dirección de operaciones: centralidad en el líder local y en un sistema de comunicaciones sencillo que permita eludir los mecanismos de vigilancia como disparos al aire o mensajeros. Es una guerra de ensayo y error, sin enfrentamiento o batalla decisiva, caracterizado "operaciones menores pero de mayor intensidad (emboscada, atentado, ataque a tren logístico)".

En este tipo de enfrentamiento hay una noción de tiempo cualitativa, tiempo cósmico, que es inverso al tiempo racional e inmediatista de la percepción occidental. Acepta el costo sin asumir los gastos propios de un actor formal desde sueldos hasta pensiones y medicina. Siguiendo la terminología de Peters, Bartolomé identifica varios tipos de combatientes de la Guerra Molecular: guerreros de clases bajas, jóvenes privados de educación y dirección por colapso institucional, patriotas, individuos apartados de la carrera militar (proclives a insertarse en grupos criminales y facciosos) y, en una fase terminal del conflicto, a grupos completos del estamento militar descontentos con el aparato oficial y próximos a los patriotas, que son combatientes con fuertes convicciones morales, religiosas, políticas (Bartolomé, 1999).

Ahora bien, como lente conceptual la Guerra Molecular se une a muchas otras proposiciones: la guerra híbrida, la guerra irregular, la guerra asimétrica, la guerra de Cuarta Generación e incluso tangencialmente en las descripciones de desafíos de elementos no estatales a las instituciones formales de seguridad y

defensa en la postulación de la Revolución en Asuntos Militares. Desde luego, el análisis de Bartolomé es convergente con la descripción de la guerra de guerrillas, pero no conecta bien la base filosófica con la que parte De la Maisoneuve.

Bajo el ruido de fondo de la postulación de la Guerra Molecular Disipada, concepto acuñado fuera de la academia, García Covarrubias (2021) argumenta que el concepto es extraordinariamente difuso, y sin causas identificables. Consecuentemente, el remedio es poco eficaz:

Es difícil confrontar desde el Estado esta subversión sea molecular o no, que combina la violencia con las demandas pacíficas. Petrificado en la lógica binominal de la guerra fría, el Estado no está preparado para conflictos de este tipo. No es capaz de resolver conflictos varios, aparentemente espontáneos, difusos, inorgánicos, sin cabezas visibles, que agrupan anarquía, que rechazan a los partidos políticos revolucionarios, que integran movimientos sociales, juventud de distintos estratos, pero también lumpen y narcos. Habrá estado en el pensamiento de Deleuze y Guattari que en su emancipación del capitalismo también participaran narcos, terroristas o lumpen. Probablemente no (García Covarrubias, 2021, p.28).

Desde luego, la confluencia de fanáticos, narcos y lumpen en acciones convergentes no es nueva. En el caso del lumpen proletariado eso está claro para Lenin en la Revolución Rusa, y para Colombia fue un dato a considerar en la estructuración desde los años 80 de la confluencia de narcos y militantes revolucionarios. Aunque sean protagonistas no deseados, en la confección de saqueos o de barricadas pueden ser hasta indispensables. La búsqueda de la anomia para narcos y lumpen tiene que ver con la barrera de entrada que implica la existencia de fuerzas policiales y acciones de inteligencia, y de la propia acción del Estado al cual retan.

Aunque se puede problematizar si el diagnóstico es tan certero como las soluciones a este desafío, especialmente porque, como dice García Covarrubias, ni siquiera se puede identificar una dirección central ya que ni el Grupo de Puebla ni otro lo dirige, sencillamente porque es descentralizado. Soluciones a lo

molecular tocan otras aristas como el desarrollo, la representatividad, la legitimidad y no se pueden abordar desde la óptica militar o de seguridad porque la rebasan. Ni siquiera desde la develación de la posverdad o del control de la información, tan cercanos a la cancelación y también a la sombra del control de inteligencia. El enfoque está más cercano al concepto de Hans Magnus Enzensberger contenido en "Perspectiva de la Guerra Civil" de 1994 (Enzensberger, 2016), emancipada de su aspecto teórico porque "se refiere a este tipo de acciones subversivas que han comenzado a proliferar como 'guerra civil molecular' señalando que la violencia superó a la ideología y por ello no necesitan ni siquiera auto justificarse ideológicamente" (García Covarrubias, 2021, p.27). En todo caso, si la Revolución Molecular se diera como realización, su símil más concreto sería la anarquía, y esto refleja la sintonía del precepto con los postulados anarquistas actuales (García Covarrubias, 2021, p.20).

Es claro que parte de este análisis refleja sobre todo la interpretación del autor alemán. Para Enzensberger la violencia se inscribe en la guerra civil como un ejercicio constante, siendo "la forma primaria de todo conflicto colectivo" (Enzesberger, 2016, p.83). Debido a la regulación de la guerra interestatal en La Haya y a la conceptualización puramente estatal de Von Clautzewitz, la guerra civil pasa a ser un fenómeno anormal en el borde de lo conceptualizable cuando en realidad es la realidad esencial de la vida social. Por ello se fija en que las guerras civiles "estallan de forma espontánea, desde dentro", con diversas y poco sustantivas justificaciones en todos los escenarios y desde el pistolero a la banda delictiva. Observando la espontaneidad y la multiplicidad de factores, Enzensberger eleva la Revolución a Guerra Civil Molecular. Caracteriza la rabia y la ausencia de contenidos concretos. Desde la quema de neumáticos a los disparos de un francotirador, todos esos "actos espontáneos exteriorizan la rabia por todo cuanto todavía está entero, el odio contra todo aquello que aún funciona; un odio que forma una amalgama indisoluble con el odio hacia uno mismo." (Enzensberger, 2016, p.122). Pero luego precisa que la guerra civil molecular es igual, al final que la "guerra civil pequeña" y terminará siendo un intermedio ante la paz (Enzensberger, 2016, p.157). Esta última idea nos parece es convergente con la tesis de Foucault que la "guerra" es el estado de la "paz" formal, toda vez que la política sigue la guerra. La Guerra Civil Molecular es la resistencia contra esa guerra sorda, pero evidente. Así, el texto del autor alemán impregna la conceptualización de la violencia molecular como algo indisoluble de lo social, la violencia como acompañante de la vida, reconociendo su rol configurador.

La violencia es parte del análisis de los estudios de seguridad. Y en el terreno interno la aparición del componente criminal de esta manifestación violenta ha pasado a ser inherente a su eficacia aunque no su programa. Han llegado a postular que se desarrolla como guerra civil en estados débiles o fallidos, aprovechando las debilidades estructurales:

Este enfoque no tradicional de la violencia nos permite comprender el peso que en la época de la globalización tiene la marginación cultural como elemento facilitador en las guerras de naturaleza intraestatal, que en diferente grado asolan a todas las sociedades contemporáneas. Este tipo de guerra civil es molecular porque por sí misma no supone formas complejas de violencia organizada, pero actuando como un catalizador, acelera los procesos al interior de las sociedades, generando condiciones objetivas y subjetivas para formas de violencia más complejas las cuales podrán ir desde el bandolerismo a formas de "insurgencia criminal" (Vila, 2018, p.4).

Pero claro, como dice Jaime García Covarrubias,

(…) no hay que confundir anarquía conceptual con hablar de anticapitalismo y practicarlo en la vida diaria… Lo molar, líneas de fuga, máquinas de guerra que no tienen nada que ver con violencia. Lo enfatizan ellos mismos. Lo que hacen ahora es guerrilla urbana anticapitalista pero ellos no se emancipan del capitalismo. Muchos de los que protestan y destrozan, seguramente llenan el mall cuando avisan que se venderán zapatillas novedosas o como se explica que roben tv plasma etc. Eso no es emanciparse del capitalismo, eso es ser consumistas y suntuarios.[5]

Las masas anarquistas aprovechan esa dicotomía para la coordinación. La Guerra Molecular es parte de un conflicto permanente, no específico, situado de modo global a nivel nacional. Como instrumento analítico el concepto está más próximo al enfoque de Arquilla y Rondfelt de Guerra de Redes. En efecto, la Guerra de Redes no es una descripción de luchas interestatales clásicas sino la

forma en que los conflictos se organizan en torno de la estructura de red, en forma de nodos y líneas de trasmisión. La estructura en red se impone desde el debate político, pasando por las redes criminales hasta la forma desestructurada de aspectos militares (Garay & Troncoso, 2010, pp.83-100). Pero esencialmente la guerra en red no es la descripción de una guerra, sino de cualquier conflicto que en diferentes escalas llega al enfrentamiento armado dentro de una manifestación multiforme.

La Guerra Molecular es un "lente" o "enfoque" que permite describir las formas de la conflictividad posmoderna, que por extensión alcanza también a un nuevo lenguaje sobre la violencia y a nuevas formas de violencia no armada y armada que transitan según el actor por las modalidades de ataque armado, emboscada, funa, y cancelación. Todo ello de forma multidimensional, por lo cual todas las acciones descentralizadas ocurren al mismo tiempo, en diferentes vectores, pero con un lenguaje común e identidades diferentes pero convergentes.

Respecto de la tesis que los pensadores posmodernistas pensaron solo en términos abstractos y teóricos, hay que decir que su imagen del enemigo como fascismo es funcional a su retórica y la invasión que hacen del lenguaje, ya que su concepto de (anti) fascismo se estira de tal forma -siguiendo a Sartori- que resulta un denominador utilitario de aquello que se denomina del sistema capitalista, de todo cuando en identidades repugna a los posmodernos, y que en términos actuales se caracteriza como neoliberal. El antifascismo posicional y utilitario de los posmodernos habla desde la rabia, las emociones, la incomodidad frente al "Sistema", no se trata de un fascismo histórico o real sino de una semántica que recrea una nueva normalidad necesaria para el avance de la guerra molecular. Desde luego, dado que hay un salto desde la filosofía a la Revolución Molecular y luego a su aplicación del escenario de guerra, para seguir el lenguaje de Foucault, es innegable que se identifican distintos niveles: la Revolución Molecular, situada a nivel de actores sociales, la Guerra Civil Molecular entre el Estado y sus adversarios, y la Guerra Molecular como parte de una tensión que desintegra los Estados ante sus iguales.

La dialéctica de conflictividad social/identitaria de los posmodernos y sus consecuencias requieren entonces una reflexión estratégica, pues atiende a la conquista del poder. Una interpretación debida a Vila la caracteriza de modo similar a la guerra irregular o asimétrica:

Desde un punto de vista militar, la GCM es una forma de guerra no convencional, de naturaleza asimétrica, propia de las ciudades (pero cuyos efectos pueden sentirse en las áreas suburbanas y rurales adyacentes). Dependiendo del medio humano, las condiciones socio-económicas, el medio geográfico, y la respuesta gubernamental, la GCM conforme se va desarrollando genera las condiciones para el surgimiento de formas de combate más o menos complejas, en un espectro que va desde el simple bandolerismo a formas más complejas como lo son la "insurgencia criminal". Este concepto de GCM [Guerra Civil Molecular] de Enzensberger es posible relacionarlo con el de las "ciudades pánico" del urbanista francés Paul Virilio y el de las "guerras inciviles" del escritor británico John Keane. En todos los casos la guerra civil se diferencia de la guerra clásica en el sentido que ésta "suele tender a la monopolización del poder y a la excesiva consolidación del aparato estatal, la guerra civil siempre comporta el peligro de un relajamiento de la disciplina y de la desmembración de las milicias en bandas armadas que luego operan por su cuenta" (Vila, 2018, p.8)".

Una explicación de esta atención es que los hechos de violencia percibidos sin una concepción estratégica anulan la percepción del fenómeno y de la defensa del orden. La conversión de la GCM en una teoría de seguridad tiene el problema que las reacciones o remedios pasan sobre aspectos culturales de difícil concreción inmediata y poco eficaces. Ahora bien, esto es producto de la voluntad de narrar esta violencia en un formato de micro-relato. En apariencia se imponen lecturas fuertemente contextualizadas desde territorios, grupos e individuos (últimamente "cuerpos y cuerpas") que impiden verificar su carácter global, y alternan dimensiones armadas con otras no armadas. La orquestación de algunas expresiones como el feminismo radical siempre se refleja en el espejo de luchas paralelas, simultáneas en otros territorios, y casi siempre no sangrientas. Además, por venir desde una lógica distinta, desde el terreno de la rabia considerada una categoría de análisis y del sentimiento no es posible contestar esta praxis desde la razón y la formalidad. Siguiendo la lógica posmoderna, se aluden a otras narrativas, lenguajes y conceptos, recreando los fenómenos, construyendo por el lenguaje realidad. Así el saqueo no es robo, sino expropiación, derecho y prerrogativa de los sectores populares, que tienen su propia gramática frente al Poder. Por eso como dice Juan Fernando Segovia han cuidado la semántica, de modo de no hacer sentir la presencia de la Revolución y menos el control que ejercen mediante la anomia, el desborde de grupos de

jóvenes, idealistas, lumpen, y fanáticos. En suma, es una fase de violencia no armada que crecientemente toma caracteres insurreccionales, cercanos en territorios o actividades a la configuración de "área sin ley" o "estado fallido", y en otros a guerra irregular, no convencional, intensa en acciones intermitentes, comunicacional y multidimensional, pues todas estas acciones conviven con repetidos mensajes comunicacionales través de los soportes de la informática y las comunicaciones que constituyen la realidad emocional de la guerra–espectáculo de nuestros días.

La violencia social se impone con su discurso, como dice Segovia:

Incluso han cuidado las palabras para eludir, siempre que se pueda, la de "revolución". Esto no es fruto del azar o la ignorancia. Las Afinidades Armadas en Revuelta[6] usan otro término: "irrupción", que evoca la quiebra del "espacio público" demoliberal ahora ocupado por actores antes privados de representación pública. Es un fenómeno del que llamó la atención Zygmunt Bauman hace años: lo privado invade lo público, sus necesidades ocupan los medios y los espacios. El que no estaba ahora está y es percibido como un "okupa" (Segovia, 2020, p.22).

Esos privados saltan desde la esfera social a copar el espacio de lo público y sustraerse al Estado, para luego incluso irradiar desde la periferia a otros movimientos sociales iguales a los suyos como es el caso de Las Tesis y el feminismo radical posmoderno. En la aplicación de estos preceptos y en el caso de la Convención Constituyente chilena, el asesor jurídico Eric Palma, docente de la Universidad de Chile, explica que hay un poder originario en la Convención y que este se ejercerá por los actores claves: ambientalistas, pueblos originarios, feministas, diversidad sexual y mundo popular. Añadamos la pugna capital y regiones y tendremos una refundación integral, que incluso toca los símbolos comunes de la nación-Estado. Los que queda fuera de ello deben conformarse con ser espectadores. La consecuencia es "una distribución del poder en la línea horizontal: entre hombres y mujeres, entre hombres y naturaleza, entre trabajador y empleador, al interior de las Fuerzas Armadas, al interior de la universidad, al interior del aparato público".[7]

La conclusión es evidente. Aquí está la interrelación de toda la escuela previa, que percibe con nitidez Segovia:

Es aquí en donde entra Jacques Derrida y la ilógica de la “deconstrucción” junto con la borra anárquica del posestructuralismo y su secuela disolvente; por caso, la peregrina idea del caos creativo, celebrada por Félix Guattari en su Caosmosis de 1992 y trasladada a la vida social en La revolución molecular, varias veces reescrita. Todos estos padres y cada uno de ellos confirman con sus palabras lo que los revolucionarios de Chile afirman en sus acciones: no existe el ser, no hay naturaleza; la realidad es dependiente de lo que hacemos, porque del hacer se sigue el ser, pues “ser” es devenir. Es el triunfo del deseo, de la voluntad; la victoria de las pasiones sobre la razón (Segovia, 2020, p.26).

Es la victoria del deseo, la continua reestructuración de las identidades a la vez que erosión del capitalismo y todos sus pilares. No hay identidad, sino identidades arrojadas al ruedo: la sola afirmación de la identidad suena a eterno y fascista y debe ser excluida del debate público, donde la cancelación es la cara jurídica y práctica de imponer una versión única y sin matices del pasado, presente y futuro.

La guerra social 4.0

El proyecto político del anarquismo se ha movido desde su primera fuente, lo sindical y la huelga permanente, a la movilización, la insurrección, y esta vez apuesta a la deconstrucción, sembrada en múltiples actores. Considerándose superador del marxismo y del freudianismo, ha dado con el potencial subversivo de las identidades. En el enloquecimiento de estas, en la de-construcción en otro, habita un ser maleable tal como siempre lo ha predicado, liberado de sus ataduras. En las calles ha movilizado la rabia, el inconformismo. Ha transformado la clase en obsoleta frente a las identidades que se juzgan sojuzgadas. Ha tratado de destruir el comercio, el pequeño capital, las

identidades subalternas de los grupos dominantes. Ha instalado como ambiente la insatisfacción y como medida analítica la rabia, el flujo incontenible de los deseos y sentimientos.

Ya en 2011 se postulaba que el activismo anarquista giraba en torno a temas y que apelaba a la insatisfacción. Se puede considerar que ya en 2014 la Idea[8] ya estaba instalada en los medios estudiantiles y en la mirada de los analistas comunicacionales, políticos y de inteligencia:

En el año 2014 el diario La Segunda publicó lo siguiente: "La consolidación de una nueva guerrilla urbana anarquista; un 'anticoncertacionismocomo' tendencia y advertencias sobre el 'postanarquismo contra ciudadano', son parte de las conclusiones finales que recoge un documento de fin del gobierno de Sebastián Piñera, realizado por salientes analistas de La Moneda". El informe intenta describir el "estado de situación" que existe en el trabajo de monitoreo de este tipo de activismo, mostrando las distintas tendencias, redes y proyecciones de estos grupos. Además, podemos agregar las publicaciones de diarios como La Tercera y el The Clinic en cual se hacen reportajes sobre el crecimiento del anarquismo en Chile presentando el caso bomba de Luciano Pitronello (Revista Qué Pasa, 01 de agosto 2012, The Clinic, 14 de septiembre 2014). Se agrega también que el pasado año en el metro Escuela Militar hubo un atentado de bomba, lo cual para los medios de prensa fue atribuido a movimientos anarquistas, generando indignación y rechazo por parte de la ciudadanía (Venegas, 2015, p.29).

En el reordenamiento de la izquierda postmarxista, el eje está en un nuevo sujeto colectivo transformado en pluralidad: los movimientos sociales:

comenzaron a poner las esperanzas en nuevos sujetos de la revolución, menos reconocibles en términos de clase pero más perceptibles públicamente por su presencia activa en las calles: los movimientos sociales. Se inició así la apuesta a una revolución menos ideologizada y más fragmentada discursivamente; una revolución de las diferencias que abomina de la homogeneidad; una revolución que en lugar del paraíso comunista profetizaba la saciedad de las demandas y

pretensiones sociales, un festejo interminable; una revolución que cambiaba la hoz y el martillo por el pin rosa de los homosexuales, el pañuelo verde de los abortistas o las banderas negras de los ecologistas (Segovia, 2020, p.15).

Ahora bien, la Teoría Molecular en sus versiones de Revolución Molecular, Guerra Molecular y Guerra Molecular Disipada, son pertinentes para muchos actores del proceso, pero no todos. Los comunistas, que participan de esta agenda igual que movimientos de la heterodoxia no leninista (trozkistas, guevaristas, maoístas) aspiran a centralizar y monopolizar el espacio público y capturar irreversiblemente el estado y la participación. Pero su conducción centralizada, articulada desde el Partido -autodefinida como vanguardia-, es poco asimilable al concepto, de modo que parece obvio que la teoría molecular es representativa de la estrategia de captura y condicionamiento del Poder -así con mayúsculas-, expresión del Sistema anarquista.

En Chile, durante el Octubre “roji-negro”, se atacan como símbolos del capitalismo la modernidad, la ciudad, los barrios, los servicios públicos, los cuarteles militares y policiales, la Iglesia, los monumentos. Con todo no se habla de revolución, sino de “irrupción”, no se reconoce la guerra social, pese a que con cuatro años de anterioridad era moneda corriente entre los anarquistas darla por iniciada (Venegas, 2015).


Deja que todo arda,
que nosotros llevamos
vidas estallando
acá adentro
Deja que todo arda
acurruquémonos
al calor de todo esto
a lo que
prendimos fuego
71,4%
49,3%
MUJERES EN EL ESTADO?


Estaremos en
guerra hasta
K todo Arda en las
Llamas
de la
LIBERTAD

Centro de Santiago de Chile, Barrio Santa Isabel. Fotografías del autor.

Se demuelen los hitos del Sistema, a la vez que se promueve la liberación progresiva de la "esclavitud moderna" mediante la reducción de la jornada y promesas de ingresos idénticos, en un futuro no industrial y no comercial, sin edificios ni grandes obras, reducido a la pulcritud de la tierra y la producción autárquica. Una comunidad de iguales, donde los comités regulan toda la vida, y la enseñanza es reemplazada por escuela de pequeños, para que se emancipen de sus padres y los valores e instituciones burguesas. Sin distinciones "binarias", sin identidades en común sino una suerte de confederación de actores. Por ello se ha dicho:

¿Cómo se ha expresado esta revuelta colectiva? Diríamos, usando un término en boga puesto a girar por los postestructuralistas franceses: "deconstrucción", absoluta, total; un desmontaje que destruye lo habitual, imponiendo formas y ritmos vitales contrarios a los acostumbrados por la rutina demoliberal capitalista. Si la deconstrucción afirma que es la subjetividad del intérprete la autoridad única que desmonta los sentidos y significados establecidos, sustituyéndolos por los que arbitrariamente quiere la propia subjetividad, a no dudar que la revuelta chilena es una deconstrucción radical de la vida toda en Chile (Segovia, 2020, p.16).

Conclusiones

En el resumen de este análisis cabe sostener que hay lazos teóricos, basados de cierta metodología posmodernista, sobre todo derivados de su insistencia en la deconstrucción y en un lenguaje develador de la Máquina de Guerra del Sistema. Ciertamente, el Posmodernismo tiene otras aristas con el pensamiento posmarxista y el posestructuralismo, pero para este artículo hemos focalizado en la idea de la construcción de las identidades como articulador de una insurrección al Poder, que es una referencia de reminiscencias anarquistas

antiguas y modernas. Como dice García Covarrubias, esta corriente del pensamiento posmoderno que se relaciona con las tesis de Deleuze, Guattari y Enzensberger, originalmente no racionalizó lo molecular como una estrategia, aunque se haya proyectado al terreno del análisis del conflicto interno con expresiones trasnacionales.

Desde este punto de vista, su inclusión en enfoques de seguridad se relaciona con los postulados visibles del movimiento anarquista hoy, no solo en subversión de las identidades, sino en los aspectos que como contestación al Estado se relacionan con la insurrección frente a los ámbitos policiales y de fuerzas armadas. Pero no se trata de un fenómeno restrictivo: la adaptación local ha traspasado la formulación original, que era intelectual y para un escenario post guerra fría (la caracterización del periodo 1990-2021 es bastante acorde al fin de los relatos fuertes), a un fenómeno donde confluyen fuerzas divergentes en los planos de actuación, pero convergentes en el lenguaje y la deconstrucción. La genealogía descrita, insistiendo en el lazo Foucault-Deleuze-Guattari, si bien comparte lazos con otros movimientos con los cuales se puede confundir (por ejemplo, el postmarxismo), sirve para describir las estrategias de apropiación de lo público de los anarquistas. Un caos creativo y organizador, que no puede detenerse como proceso, y cuyo sinónimo más claro es anarquía.

Bibliografía

Ayuso Torres, M. (1998). Comunidad humana y tradición política: Liber Amicorum de Rafael Gambra. Actas.

Bartolomé, M. C. (1999). Los Conflictos Intraestatales y el Empleo de la Fuerza. En Conflictos Internos. Situación y Perspectivas (pp. 117–138). Universidad Católica de Salta, Instituto de Investigación sobre Seguridad y Crimen Organizado.

Dosse, F. (2010). Gilles Deleuze y Felix Guattari: Biografía cruzada. Fondo de Cultura Económica.

Enzensberger, H. M. (2016). Ensayos sobre las discordias (Primera edición).

Editorial Anagrama.

Garay Vera, C., & Troncoso, V. (2010). El enfrentamiento contemporáneo: Del enfoque en red a las guerras de cuarta generación. Memorial del Ejército, 485, 83–100.

García Covarrubias, J. (2021). Comunicación personal. Intercambio por e-mail.

García Covarrubias, J. (Enero/Febrero). Desmistificando la Revolución Molecular de Deleuze/Guattari en Chile. Boletín del Departamento de Seguridad Internacional y Defensa del IRI, 40, 25–29.

Guattari, F. (2017). La revolución molecular. Errata Naturae.

La Maisonneuve, É. de. (1997). La violence qui vient: Essai sur la guerre moderne. Arléa.

Langa Herrero, A. (2010). Aproximación al análisis de los conflictos armados en las relaciones internacionales y el pensamiento económico. Introducción a los debates, paradigmas y teorías de las relaciones internacionales. IECAH, Documento 8.

Palma, E. (2021, julio 1). Convención ejercerá ‘poder originario’ y surgirá un ‘nuevo Estado constitucional. El Mercurio, C3.

Scruton, R. (2015). Locos, impostores y agitadores: Pensadores de la nueva izquierda. Fundación para el Progreso.

Segovia, J. F. (2020). Reflexiones sobre la nueva revolución a la luz de las revueltas en Chile. Fuego y Raya, Año 10 No 20, 13–19.

Venegas, B. (2015). El Resurgir del Anarquismo en Chile 1989-2014. Tesina para obtener el grado de Licenciado en Ciencias Políticas y Administrativas de la Universidad Central de Chile.

Vidal Robson, J. A. (2021). Conservadurismo y liberalismo económico. La crítica de Scruton a Hayek. Tópicos, Revista de Filosofía, 61, 321–349.

Vila, G. (2018). La guerra civil molecular como catalizador de las “nuevas guerras” del siglo XXI. Triarius, Edición Espacial No 14, 3–17.

---

1 Estamos pensando en Scruton, R. (2015). Locos, impostores y agitadores: Pensadores de la nueva izquierda. Fundación para el Progreso.. Ver Vidal Robson, J. A. (2021). Conservadurismo y liberalismo económico. La crítica de Scruton a Hayek. Tópicos, Revista de Filosofía, 61, 321–349.

2 (Guattari, 2017, p.170) Más adelante dice: “La «revolución molecular» tomará o se dotará de los instrumentos que necesite; pero su doble condición de revolución social y revolución del deseo le impedirá vincularse de forma orgánica a un tipo de dispositivo en particular”. Guattari expone sobre Italia, pero sus conceptos son transferibles claramente a otros escenarios: “nadie en Italia puede pretender hablar en nombre de las asociaciones de obreros, el movimiento feminista, la multitud de parados, los trabajadores meridionales, los marginados o cualquier otra minoría. Y a pesar de ello todos los grupos sienten la necesidad de ponerse de acuerdo y definir unos mínimos objetivos comunes”, (Guattari, 2017, p.171). François Dosse agrega que además se menciona a Francia y Alemania, ver (Dosse, 2010) , menciona además de Italia, a Francia y Alemania. Prosiguiendo con Guattari, este sostiene: “Para que una revolución tenga lugar, independientemente del ámbito en el que se produzca, tiene que liberarse antes la energía del deseo. Y sólo una reacción en cadena que atraviese los estratos existentes podría catalizar ese proceso irreversible de cuestionamiento de las formaciones de poder a las que está encadenada la sociedad actual” (Guattari, 2017, p.306).

3 Un resumen de estas posturas en Camila Osorio y Rocío Montes, México /Santiago de Chile, “La Revolución molecular disipada la última estrategia de Alvaro Uribe”, El País (España) 06.05.2021, https://elpais.com/internacional/2021-05-07/la-revolucion-molecular-disipada-la-ultima-estrategia-de-alvaro-uribe.html “Quizá lo más interesante del nuevo ideólogo es que López ha dicho que su concepto no se lo inventó él, sino filósofos franceses como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze y el

psicoanalista Felix Guattari, este último autor de un libro llamado Revolución Molecular 1977). Al leerlos, queda claro que quizás no haya peor lector de los pensadores franceses que el entomólogo Alexis López". "Es una lectura muy trastocada y deformada de lo que implica la revolución molecular para Guattari o para Deleuze", asegura Laura Quintana, profesora de Filosofía en la Universidad de los Andes. "En realidad, lo que Deleuze y Guattari captaron es la manera en la que los poderes oprimen, que está relacionada con la forma en la que esos poderes logran capturar nuestro deseo, y hacen que nuestro deseo desee la represión. Lo que la revolución molecular indica es que para cambiar políticamente, para transformarnos, necesitamos cambiar cómo se configuran nuestros deseos, cómo se configuran nuestros afectos, cómo nuestros cuerpos sienten lo que sienten. Esa noción está vinculada a pensar que el cambio político supone un cambio en la subjetividad". Idem. Otro texto, que comenta estas y otras críticas en Marco Fonseca, La "Revolución Molecular Disipada."

,

Blog, 7 de mayo de 2021, https://marcofonseca.Net/2021/05/07/la-revolucion-molecular-disipada

4 Siguiendo la conceptualización de Guattari.

5 García Covarrubias, J. (3 y 4 de junio de 2021). Comunicación personal. Intercambio por e-mail.

6 Grupo actuante en la revuelta chilena de 2020.

7 Palma, E. (2021, julio 1). Convención ejercerá 'poder originario' y surgirá un 'nuevo Estado constitucional. El Mercurio, C3. Palma da como referencias las

experiencias de constitucionalismo andino de Ecuador y Bolivia donde la movilización en las afueras de la Constituyente impidió incluso participar a los representantes de la Medialuna que no compartían los preceptos de Morales.

8 Expresión entre los adeptos del anarquismo a su ideal político-social.

Agradezco los aportes de Jaime García Covarrubias, doctor en Sociología de la Universidad de Salamanca, del doctor Mariano Bartolomé, profesor en el Colegio Interamericano de Defensa en Washington, de José Antonio Vidal, doctorando de Filosofía de la Universidad de los Andes, y por la recopilación de Guattari realizada por Maximiliano Moreno, analista en Estudios Internacionales de la Universidad de Santiago de Chile.

CAPÍTULO 2

Anarquismo clásico.

Origen y consolidación de una estética anarquista

Cristián León González

- Arquitecto y Licenciado en Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile

- Doctor en Historia del Arte, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

- Catedrático de Historia del Arte y la Arquitectura, Universidades Diego Portales, Finis Terrae, UTEM

En los epígrafes precedentes nos ha quedado claro el origen, auge y gran influencia que tuvieron los distintos movimientos anarquistas en los más variados campos de la cultura, la política y la sociedad desde la segunda mitad del siglo XIX. Nos interesa examinar el desarrollo que tuvo un arte que pudiéramos tildar de anarquista o al menos la expresión anarquismo en el arte.

Como todo movimiento auténtico, el arte ocupa un campo relevante, ya que desde la época del Barroco se entendió el poder ilimitado que tenía como vehículo de propaganda y de control ideológico. Primero lo entendió la Iglesia, más tarde el Absolutismo Ilustrado. Ese estatus que alcanzó el arte no lo iba abandonar jamás. Por lo tanto, todos los intelectuales anarquistas comprendieron que había que darle un lugar especial a la reflexión estética, pues era un instrumento privilegiado para la difusión de sus ideas.

Así lo entendieron sus fundadores William Godwin (1756-1836), Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Mijail Bakunin (1814-1876) y Piotr Kropotkin (1842-1921). La revolución que ellos deseaban no se podía realizar sin un sustrato estético que le diera forma sensible a sus ideales. Por eso tampoco a los grandes creadores les era indiferente la cuestión. Estamos hablando de un Richard Wagner (1813-1883), un Oscar Wilde (1854-1900) o un León Tolstoi (1828-1910). Incluso los primeros filósofos marxistas de la época -en su intento totalizador de la visión del hombre en la historia-, que preconizaban la revolución como vía política, vieron el rol fundamental del arte a fin de ganar las conciencias y los sentimientos. Nos referimos a Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), que en su visión desde el materialismo dialéctico, postulaban que el arte venía condicionado por la historia y esta constituía la expresión de las aspiraciones de la clase social a que pertenecía el artista en el momento de realizar el acto creador. Algunos han incluido dentro del anarquismo a Friedrich Nietzsche (1844-1900), a quien tampoco le fue ajena la reflexión estética y la teoría de las artes, poniéndola al centro de su pensamiento, dado que para este filósofo el arte era la actividad fundamental de la vida[1].

Este epígrafe constará de tres partes, con el fin de elaborar un enfoque crítico de las relaciones y alcances entre arte y anarquismo desarrollados durante el siglo XIX. Como su nombre refiere, se abordará el origen y proceso de maduración de una estética anarquista que acordaremos en llamar un anarquismo clásico, utópico o especulativo, dado que no genera un arte propiamente tal, pero elabora

una especie de manifiesto o carta de navegación con los autores que recién citamos.

La primera parte, denominada “Los orígenes de una estética anarquista”, abordará cómo, desde sus fundamentos, el pensamiento anarquista necesitó configurar una elaboración crítica acerca del rol que le competía al arte romanticista y sus detractores dentro de la elaboración de su corpus filosófico, reconociéndola como actividad fundamental en la actividad humana y el rol que podía prestar a la difusión de sus postulados. Esta parte se enfocará principalmente al planteamiento elaborado por P. J. Proudhon en El principio del arte y su destino social.

La segunda parte planteará “la consolidación de una estética anarquista”, vinculándola con la Revolución Industrial y el gusto burgués decimonónico, ahondando en el anarquismo cristiano propuesto por León Tolstoi y continuado de alguna manera por Rudolf Rocker más tarde. Esto permitirá crear una solución de continuidad con el arte tradicional, y desde allí formular la crítica a un arte que se desentendió del pueblo, para focalizarse en las clases dominantes y reflejar sus gustos en obras que habían de deleitar como fin fundamental.

La tercera parte, denominada “El bisturí: neoimpresionismo y anarquismo”, explorará el decisivo aporte de las reflexiones de algunos representantes de la corriente neoimpresionista, que marcará el punto de corte o inflexión de la cual surgirá una estética anarquista que se la jugará más por los métodos y las exploraciones formales que por su contenido ideológico. Eso será, a la postre, lo que asegurará su supervivencia.

Con ello podremos entender las problemáticas que originó el anarquismo al intentar tomar cuerpo en la reflexión estética de la segunda mitad del siglo XIX, que denominamos anarquismo clásico, y que preparará las puertas al anarquismo contemporáneo, que comenzará con el advenimiento de las vanguardias, que se estudiará en el próximo capítulo.

Los orígenes de una estética anarquista

«¿Me he equivocado al decir que el primer acto de la revolución social debía ser el de arrojar al fuego toda la literatura romántica?»

P. J. Proudhon.

El principio del arte y su destinación social, 1865.

La academia o el academicismo pictórico -a los ojos de los primeros anarquistas- habían pervertido el ojo del artista, al ser dominados tanto por las convenciones estéticas que se imponían desde París, como por su subordinación y legitimación a las estructuras de poder. El arte debía abrirse a incorporar las situaciones, muchas veces invisibilizadas, de la marginalidad, la exclusión, la pobreza, los ancianos, es decir, la realidad misma, en toda su crudeza. Al preguntarse si la obra de arte no es, lo mismo que el Estado o la propiedad privada, una manifestación de autoridad, el precursor del pensamiento anarquista William Godwin (1756-1836) abre el camino, desde 1793, al desarrollo de un pensamiento estético anarquista:

“Los temas principales en torno de los cuales se sucederán en el siglo siguiente los interrogantes de un Pierre Joseph Proudhon, de un Mijail Bakunin o de un Piotr Kropotkin acerca del arte, están claramente expuestos en su Encuesta sobre la justicia política (An Enquiry Concerning Political Justice), y son, por una parte, la obsesión de un arte dominador que impone su verdad o su falsedad y, por otra, el presentimiento de un arte nuevo que liberará al artista latente en el hombre y pondrá los valores de la espontaneidad y de la imaginación en el centro de la aventura estética”. (Rezler, 2019, cap.1: Una Estética Socialista)

La serie de violentas revoluciones que habían azotado a Francia desde 1789 y que se extendieron por casi todo el siglo XIX, intercaladas por la contrarrevolución, no exenta de brutal represión, que intentaba restaurar el régimen monárquico, condujo a un clima propicio para elaborar los primeros planteamientos anarquistas. P. J. Proudhon iba a ser el pionero, quien abría y cimentaba el camino para un corpus teórico que se iba a ir abultando con las contribuciones posteriores de los pensadores anarquistas que le seguirían, ya suficientemente analizados en los capítulos precedentes de los otros autores de este libro.

Las ideas antimonárquicas y anticlericales, sumadas a las pugnas entre proletarios y burgueses y a una tradición revolucionaria ya asentada en Francia después de casi cien años de inestabilidad política y social, iban conformando una atmósfera psíquica que iba radicalizando a las almas más críticas y libertarias. Recordemos que en esta época, además del drástico proceso de industrialización que se había iniciado en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII y que había arrastrado al resto de las potencias si querían permanecer competitivas, se habían generado ciertos hábitos muy cuestionables: los obreros se encontraban vulnerables, trabajaban largas jornadas de hasta 14 horas diarias, amén de estar muy mal remunerados. Tampoco tenían derechos de agrupación para realizar protestas y cualquier huelga era reprimida violentamente. Algunos intelectuales, al ver las miserables condiciones de vida de estos trabajadores, toman conciencia y comienzan a levantar la voz para hacer pública la situación y exigir reformas. Uno de estos hombres va a ser Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), para quien el arte debía ser eminentemente político.

Aquí nos interesa ver los planteamientos teóricos con respecto al arte que se fueron elaborando y sistematizando para configurar una reflexión sólida que estuviera al servicio del anarquismo -en el plano de las ideas-, que pudiera manifestarse en el plano del mundo de las formas. Todo movimiento intelectual auténtico siempre logra encarnarse también en un ideario estético. El texto fundador de una estética anarquista fue precisamente el libro de Proudhon, Los principios del arte y sobre su destino social, obra póstuma publicada en 1865. Él la concibió como una “doctrina del arte social” o de lo que él denominaba una “estética sociológica” (Proudhon, 1980, p. 360).

¿Cuál debiese ser la función que cumplen los artistas en la sociedad? Dicho arte social y su consecuente estética sociológica debía partir de la multitud, pues esta “multitud tiene derecho a declarar lo que rechaza o prefiere, a manifestar sus gustos, a imponer su voluntad a los artistas, sin que nadie, Jefe de Estado, o experto, pueda hablar por ella y considerarse su intérprete” (Proudhon, op. cit. p.36). Proudhon sostiene que todos somos dotados por la naturaleza para ser artistas en mayor o menor medida, y por lo mismo la creatividad “sólo puede ser entendida como el producto de una fuerza colectiva”. Dado esto, la genialidad, a diferencia de la concepción romántica dominante a mediados del siglo XIX, que se basaba en el individuo y su experiencia subjetiva, era para él “un pensamiento colectivo enriquecido por el tiempo” (Proudhon, op. cit. p.278). Esta concepción es clave en Proudhon, pues lo aleja de un arte autorreferente y tautológico para

abrirse a un rol preferentemente social. Interesante es que este autor reconoce que dicha multitud es completamente ignorante en arte y él mismo admite que carece de la intuición estética, pero accede a ella solo por la reflexión y el análisis para alcanzar la apreciación de lo bello. Por tanto, gusto y razón no estarían jamás en contradicción. Al contrario de los pintores del neoclasicismo y del romanticismo -que declaraban que el arte debía estar liberado de toda función utilitarista, es decir de una concepción libre del arte por el arte-, Proudhon sostenía que ese arte que tenía solo una función pedagógica, ilustración de la historia o arqueología, dejaba muy por debajo el verdadero sentido de la elevada concepción que tenía del arte, pues, según él, debía encarnar valores como la justicia, el derecho o la verdad. En definitiva la forma debía estar revestida de un pensamiento, de una filosofía; de lo contrario, solo se caía en el espejismo de las formas, espejismo siempre corrupto.

La obra realista de la escuela crítica de Gustave Courbet (1819-1877) sería el correlato formal de estas reflexiones. Las obras Los picapedreros (1849), Un entierro en Ornans (1850) o la famosa obra El taller de Courbet (1850) expresarían estas nociones de una pintura reflexiva y crítica en que el contexto o entorno real eran más importantes que las convenciones artísticas. En su obra pasan a ser motivo los estratos olvidados de la sociedad, veteranos y mendigos, obreros y marginales. Obviamente, en esa sociedad burguesa dichas pinturas fueron consideradas un escándalo y un insulto al buen gusto o a la idea burguesa del decoro. “En la puritana sociedad del Segundo Imperio esto se consideraba una provocación. Por otro lado, durante el siglo XIX, en las ciudades se empezaba a hacer una separación radical entre ricos y pobres. Si la nobleza se desmarcaba por su nacimiento, la burguesía enriquecida con la industria y el comercio demostraba su rango social viviendo en barrios exclusivos” (Hagen, 2001, p.407).



Gustave Courbet. El estudio del pintor, 1855. Óleo sobre lienzo. 361 x 598 cm, Museo de Orsay.

Proudhon afirma que el arte debe ser principalmente moralizador y revolucionario, realizar una crítica de las costumbres, excitar los sentimientos de dignidad. Así, sentencia: “el arte no es nada fuera de la moral” (Proudhon, op. cit. p.253). La idea de progreso en el arte en Proudhon era transitar hacia la identidad entre belleza, ciencia y justicia, impregnando así su teoría estética de un carácter fuertemente moralizador. El arte debía ser “una representación idealista de la naturaleza y de nosotros mismos, en vista al perfeccionamiento físico y moral de nuestra especie” (Proudhon, op. cit. p.66). Este idealismo como reacción a un realismo es compartido en cierto punto con el romanticismo, al cual Proudhon dirige sus dardos, pero la diferencia es que este filósofo plantea el idealismo en la representación en vista de una perfección física y moral, en cambio el extrañamiento del artista romántico era respecto de la realidad como evasión.

“La incompatibilidad de las aspiraciones personales del artista con las exigencias de la sociedad, en el sentido mantenido por Freud, aparece por primera vez en la época romántica, de igual manera que la idea del arte como compensación, indemnización y consuelo tiene sus orígenes en la experiencia del arte romántico y postromántico. Antes del romanticismo podía ser el arte la exposición de fantasías y deseos imaginarios, la representación de un mundo que trascendía la experiencia diaria, pudo considerársele incluso como un perfeccionamiento de la tosca realidad, como una reanimación de la vida gris y cotidiana, pero no fue nunca tenido como un sucedáneo por el que se da la vida a cambio. Al mundo anterior al romanticismo le era completamente ajena la idea de una huida del mundo real a un mundo ficticio, la idea, como dirían filósofos y teólogos, de la huida de una ilusión a otra.(…) Para el espíritu no romántico, el arte puede aparecer como la imagen de un ser ideal, como un augurio de la dicha o una garantía de redención, pero no como la realización de posibilidades desaprovechadas o inalcanzables”. (Hauser, 1982, p.62)

La actividad artística del romántico era no solo una repulsión de la realidad ordinaria, sino compensación por el goce perdido de la vida. El arte no es reproducción de la existencia, sino como la vida debiera ser y reproduce justamente al hombre que el artista quisiera ser y haciendo las cosas que él no puede realizar. Para Proudhon el Art Pompier estará en el centro de su crítica, pues lo considera un arte disipado y licencioso[2], compartiendo este punto de vista con Courbet. El romanticismo epicúreo es el principal agente de depravación; con sus fiestas orgiásticas, hierogamias y bacanales, es un disolvente que lleva la corrupción moral e intelectual. Idealismo de deshecho, de parodia, todo es degradación en el romanticismo, afirmará Proudhon. Aquí hará una fuerte afirmación que lo podría sindicar como el primer iconoclasta contemporáneo: "¿Me he equivocado al decir que el primer acto de la revolución social debía ser el de arrojar al fuego toda la literatura romántica?" (Proudhon, op. cit. p.349), pues para este autor debía retornarse con urgencia a la sobriedad, claridad y precisión, carecer de toda pompa, exceso y frivolidad. El arte iba a ser mejor en tanto se leyera con mayor exactitud y honestidad el alma universal, en definitiva "reconciliar el arte con lo justo y lo útil". (Proudhon, op. cit. p.352)

Gustave Courbet iba a ser el pintor que mejor encarnaría la búsqueda estética que promovía Proudhon, aunque después la vida y las convicciones se encargarían de distanciarlos. Courbet, al poco andar en su carrera artística, habría de escandalizar el ambiente y el arte con sus pinturas. Estas buscaban la no idealización de modo deliberado, mostrando obreros, campesinos y trabajadores comunes o temas como los efectos del alcohol, la pobreza o las mujeres, alborotando fuertemente a la sociedad con su socialismo iconoclasta.

"Las consecuencias del primer escándalo fueron la fama y el éxito. Las consecuencias del segundo fueron menos felices. El socialismo de Courbet se inspiraba, de una parte, en su propio temperamento irascible, y la otra, en sus raíces campesinas, pero sobre todo en su amistad con el socialista-anarquista Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), a quien hoy se recuerda principalmente por haber declarado «la propiedad es un robo». Las ideas políticas de Courbet no dejaron de ser principalmente retóricas, hasta que los sucesos lo catapultaron, brevemente, a la militancia. En 1871, cuando la Comuna de París tuvo sus pocos meses de existencia tras la derrota de Francia en la guerra franco-prusiana, Courbet recibió cargos en varios comités, incluyendo el que se propuso proteger los tesoros artísticos de Francia (los demás miembros fueron Corot, Daumier,

Manet y Millet). Presidió -los detalles se siguen discutiendo- la destrucción de la columna de Vendôme (un monumento que conmemoraba las victorias de Napoleón), acto por el cual fue arrestado y encarcelado tras la Restauración. A Courbet se le impuso una enorme multa, destinada a la reconstrucción de la columna, pero él logró escapar a Suiza en 1873, donde pasó los últimos, infelices, cuatro años de su vida". (Kimball, 2011, p.46)

Interesante volver a palpar la inclinación iconoclasta en este pintor, también presente en Proudhon. Creo que es necesario entender que la propuesta estética de Courbet, que resulta siempre poco ambigua y permite al observador saber siempre donde está, "acorde con su esfuerzo por pintar de manera realista, creó un arte accesible, por lo general poco problemático, que se comprende fácilmente"; por otro lado, estando en posesión de cierto poder, no tolera la divergencia ni la alteridad. La radicalidad de las propias creencias termina por intentar imponer una mirada única que no admite el disenso ni el respeto por el pasado. Y debemos admitir que esos impulsos totalizadores subyacentes restan fuerza a un discurso que era legítimo y honesto como una vía, pero que al absolutizarlo como "la" vía, va en contra de la misma libertad que afirma promover. Planteo esto porque es un tema que desarrollaré más adelante, pero es un bacilo que ya estará incrustado en el génesis del anarquismo.

Un último punto desarrollado por Proudhon es el concepto del arte de la "escuela crítica" o "en situación". El artista y su creatividad artística es producto de una fuerza de colectividad social, enriquecido y cristalizado por el tiempo. El artista romántico es un hombre aislado y su pensamiento es solitario. El arte debe alejarse de toda subjetividad, si no en comunión de ideas y principios -que hoy llamaríamos intersubjetividad-, por tanto su sustento lo recibe no desde el interior sino desde fuera, del contexto, de la vida misma. Sostiene que el arte no se ha ocupado hasta ahora más que de los dioses, de los héroes, de los santos; buscando los modelos o arquetipos fuera de la situación, ha terminado por llenarse de ficciones, disolviéndose el arte en el total vacío. El camino de retorno es que el arte se ocupe de los simples mortales, sólo así nos salvaremos, viéndonos tal y como somos, y podremos comprender nuestra alma. Eso implica vernos en nuestras miserias y pequeñeces, en nuestra pobreza como criaturas dolientes, enfermas y efímeras. El imperativo moral era que el arte, al mostrarnos esa realidad, debía elevarnos y conducirnos hacia la virtud. Representar al ser humano con todas sus degradaciones pero también con sus

perfeccionamientos, le confería al arte, en definitiva, la más alta responsabilidad de conducir al hombre hacia los supremos y elevados valores de la moral y la justicia. Esto permitiría que el arte dejara de ser ficción y mera seducción para poder reconciliar al fin la idealización con la realidad[3]. William Godwin ya había puesto la voz de alerta al reflexionar que el arte debía liberar al hombre de la nefasta y ardua tarea de reproducir obras que no le son propias y que no puede manifestar su propio ser ni liberar sus fuerzas creativas ni su espíritu. El arte no debía ser la mera reproducción de un lenguaje, sino la generación de un nuevo lenguaje:

"Participando a sus lectores sus reacciones frente a las obras teatrales y musicales de su tiempo, Godwin los pone inmediatamente en guardia contra el poder de un arte que paraliza sus dones creadores, en lugar de fomentar su desenvolvimiento. «¿Tenemos realmente necesidad de conciertos?», pregunta con voz ahogada por la cólera. «El estado de autómatas a que han quedado reducidos la mayoría de los ejecutantes es tan evidente que aun hoy es causa de tristeza y ridículo. ¿Tenemos realmente necesidad de representaciones teatrales? Las así llamadas apelan a una colaboración tan absurda como viciosa. Tenemos derecho a preguntarnos si en el futuro los hombres aceptarán seguir repitiendo palabras e ideas que no son las suyas. Podemos preguntarnos si se encontrarán todavía músicos que acepten tocar composiciones ajenas... Toda repetición formal de ideas ajenas me parece como el aprisionamiento, mientras dura la ejecución, del libre ejercicio del espíritu. No creo que sea exagerado hablar a este propósito de falta de sinceridad, sinceridad que nos ordena expresar sobre la marcha todas las ideas útiles y preciosas que nos vienen al espíritu»". (Rezler, 2019, cap.1)

El anarquismo plantea que hasta la llegada de la Revolución Francesa, la creación estuvo regida por la Fe -pensemos en el largo período medieval, el Renacimiento y el Barroco-, y durante el siglo precedente -en la Ilustración-, por la Razón. Pero desde el momento en que triunfa, la Revolución es traicionada por sus poetas. La época romántica se encuentra despojada de toda finalidad -al menos, de toda finalidad digna de tal nombre, pues Proudhon no encuentra a la sociedad burguesa otra finalidad que el dinero-. Privado de todo sostén, de toda condición, el arte queda reducido a una "creación fantástica, eximida de toda

realización social". Así, la autonomía del arte -el esteticismo, la decadencia- es reflejo de la disolución del vínculo social y del individualismo burgués. Proudhon señala al ideal anarquista, a la Razón revolucionaria, como el fundamento de una nueva cultura (Rezler, op.cit., pp.7-8)

El arte dejaría de ser tal en el momento mismo en que deja de pintar en lo que cree, pues "el arte se marchita rápidamente cuando cesa de interesar vivamente a la conciencia" (Proudhon, 1980, p.313). Ello explicaría porqué el arte religioso de la actualidad sea de una mediocridad desesperante[4]. Tanto el arte religioso como la ingente cantidad de monumentos que pueblan el espacio público en París denotarían a un pueblo cuya conciencia está vacía. No habría ni fe, ni ley, ni moralidad ni filosofía ni sentido. Solo arbitrariedad, exceso, lujo, falsedad y voluptuosidad[5]. Así malogrado el arte, los artistas se convertirían en los servidores usuales del clero y del despotismo, en desmedro de la libertad de los pueblos. Tanto el Neoclasicismo academicista como el Romanticismo serían pura fantasía, falsificación e impostura, pues para Proudhon el arte sería una manifestación esencial del ser, el llamado a redimirnos de la vulgaridad, la indignidad, la banalidad y la grosería[6]. El arte es quien nos civiliza, nos humaniza, nos pule y nos ennoblece. Por tanto, esa dimensión social, que lo vincula con su experiencia más esencial y vital del mundo, es lo que este filósofo denomina "arte en situación". Este sería el canto religioso ejecutado durante los oficios en una iglesia, la entonación del dies irae en un funeral o las fanfarrias de los desfiles militares, es decir, un arte contextualizado y con una función práctica, situado en las antípodas de un arte concebido como espectáculo, como sería un concierto o la música de salón, que para Proudhon simplemente representaría la muerte misma de la música, por estar fuera de lugar[7]. Según este autor, esto sucedió desde el momento en que el artista se consideró un ente especial y al margen del común de los mortales. Para recuperar el rol natural que le corresponde al artista, este deberá considerarse un ciudadano como cualquier otro, respetando las mismas reglas, convenciones y deberes que el resto de los hombres. Mientras más honesto sea, más honesta será su producción artística. Por tanto el arte se debe a un objetivo o un destino, lo que sería lo opuesto al concepto romántico del arte por el arte. El arte así se constituiría en la más alta garantía de la moral y la virtud.

Concluimos entonces que Proudhon fundaba una estética anarquista basada en que el arte debía tener una función social y debía propender a ser un elemento de reforma social como agente moralizador que contribuya al perfeccionamiento de la conciencia y la consecución de la verdad, por lo que reclamaba la autenticidad

en el arte y de la racionalidad. La imaginación se tolerará en cuanto se utilice para la rectificación de la realidad, corregirla o embellecerla. El arte ya no sería un medio de placer y de diversión, no puede seguir siendo lo superfluo vinculado al lujo, la vanidad, el libertinaje o la ilusión, pues eso solo conseguiría un alejamiento aún más radical entre el arte y la sociedad, quedando el arte al margen de la vida.

La consolidación de una estética anarquista

«Cuanto menos desarrollado está el sentido político de un pueblo, más rica es su vida cultural».

Rudolf Rocker,

Nacionalismo y Cultura, 1937.

El anarquismo levantaba -por primera vez, nos dirán los cultores de la esfera marxista- la posibilidad de que la apreciación y la práctica del arte no fueran privativas de las clases privilegiadas -es decir, exclusivas y excluyentes-, sino percibidas como patrimonio de toda la sociedad[8]. El velo del oscurantismo tendido por el arte aristocrático y burgués del academicismo del Beaux Arts se rasgaría al fin, dejando atrás esa vetusta y trasnochada concepción para que arribara la nueva y verdadera civilización. Los descubrimientos técnicos y científicos, las mejoras económicas, hacían pensar que las Bellas Artes tendrían una mayor importancia en la vida de todas las personas y ya no serían el privilegio de las minorías ociosas, instruidas y cultivadas, sino de toda la población que gozaría de más tiempo libre, con más educación y mayor preparación, lo que conllevaría a mejorar sus condiciones o aptitudes para disfrutarlas. Al menos ahí subyacía la esperanza, pues el siglo XIX había presenciado una notable transformación de las realidades sociales. Sin embargo, el auge del capitalismo, la Revolución Industrial y la creación de los proletariados urbanos provocaron la aparición de la «cuestión social», desconocida hasta entonces. Ideologías de fuerte signo anticristiano como el marxismo y el anarquismo favorecieron nuevos modelos de sociedad que contribuyeron vigorosamente a la formación de movimientos obreros[9].

El problema social suscitó, naturalmente, reacciones contra lo que se consideraba una situación de injusticia. El anarquismo, del que uno sus principales exponentes sería el ruso Mijail Bakunin, propugnaba la acción violenta para terminar con el Estado, la religión -considerada por él como un absurdo- y un ordenamiento social injusto[10]. A su vez, estas ideas convivían con los sistemas socialistas denominados "utópicos", ideados por doctrinarios como Saint-Simon, Fourier, Blanqui o el mismo Proudhon, que quedaron pronto eclipsados por el "socialismo científico" o marxismo patrocinado por Karl Marx y Friedrich Engels.

El anarquismo defendía la postura de que el arte no solo debía ser consumido también por el pueblo -dado que la vida de muchas personas transcurría sin participar de la vida cultural de sus ciudades-, sino también producido por este. El impulso libertario aspiraba a que el modelo de sociedad planteada por ellos iba a ser capaz de organizar la riqueza material y artística en bien de todos sus ciudadanos, dotar de la infraestructura y condiciones necesarias para que cada ser humano pudiese revelar su condición artística y así enriquecer mutuamente a todos sus habitantes, produciendo una sinergia que elevaría la moral de los pueblos y el ejercicio de su intelecto, y por consiguiente su sentido de justicia y libertad. Era menester un despertar de las conciencias que derivara necesariamente en un despertar cultural. Para ello era necesario también resolver dos focos de resistencia que podían resultar en dos escollos difíciles de vencer: por un lado estaban los prejuicios de los grupos reaccionarios y que ostentaban el poder; y por otro, la oposición de grupos sectarios y refractarios al interior del propio movimiento obrero. También había resistencias que fueron acrecentándose en el tiempo con los marxistas, que tenían su propia visión del arte. Esta visión abogaba más para que el obrero asalariado participara, en su despertar cultural, de los asuntos artísticos y eventos culturales ya consolidados, destinado a las esferas sociales superiores, en que se pudiese involucrar a sus pueblos y sectores tradicionalmente marginados de la esfera artística, que se les pudiera proporcionar una más elevada cultura general. De hecho, los países socialistas demostrarán una aptitud para el planeamiento de la economía y la vida cultural y política, como también su capacidad educacional en beneficio de toda la comunidad y no de un sector restringido de la población: la presencia en gran escala de funciones teatrales, óperas, visitas a galerías de arte o a salas de concierto, la creación de auditóriums populares y un sinfín de equipamiento cultural, constituyéndose en un verdadero agente civilizador[11]. El anarquismo, en cambio, encontraba que muchas de esas manifestaciones artísticas constituían una degradación burguesa o un refinamiento superfluo de la oligarquía, y que

pensaban en clausurar apenas se diera la oportunidad. Aun así, ambas corrientes compartían puntos importantes. Pero William Godwin había lanzado ya la primera piedra, con bastante antelación, aunque su legado fuera incorporado en forma póstuma y tardía al movimiento anarquista, como apuntamos anteriormente respecto a su crítica a los conciertos y obras teatrales.

El anarquismo intentará, entonces, confiar al arte una misión tanto religiosa, política o social inexcusable, pretendiendo liberarse de las presiones de la historia y fomentando que el arte evolucione libremente, sin ninguna regla que lo pudiese limitar o influenciar. Otras corrientes de tipo libertarias intentarán devolver al arte su inocencia primitiva, o al menos a los modos de creación y producción del arte tradicional.

"La estética anarquista refleja, además, el pluralismo fecundo de las diferentes corrientes del pensamiento libertario. Individualista, exalta la potencia creadora, la orgullosa originalidad de cada persona. Colectivista o comunista, celebra el poder creador de la comunidad o del pueblo. Pero sea que reclame, inspirándose en el culto proudhoniano, bakuninista, de lo desconocido, un arte nuevo, sin precedente en la historia del arte, o que preconice el renacimiento de un arte popular o arcaico, inicia el primer gran ataque moderno contra dos milenios de cultura europea". (Rezler, op.cit., cap.1)

Marxistas y anarquistas compartían la visión de que los países avanzados de Occidente habían entrado en un proceso irreversible de decadencia y que, por tanto, se veía amenazada la verdadera civilización, aquella para cuya protección ellos se preparaban conscientemente para combatir. Anarquistas radicalizados y el Partido Comunista de base sindical, eran la parte más activa del movimiento obrero, y ellos participaban enérgicamente en aquel despertar cultural. No obstante, la revolución era una vía compartida.

"La estética anarquista surge de la reflexión prospectiva de los fundadores del pensamiento anarquista moderno. Al definir la orientación estética de una sensibilidad antiautoritaria, prolonga la irradiación de un conjunto de teorías y prácticas revolucionarias. Para aplicar las tesis generales de una filosofía, de una

«ciencia» de la sociedad, a los problemas de la creación literaria y artística, adopta la tendencia de las estéticas sociológicas de los siglos XIX y XX. Pero la tentación iconoclasta que ha heredado de los grandes movimientos heréticos de la historia -así como el culto a la creatividad que instituye a partir de una visión «rousseauniana» del hombre- le permite escapar al determinismo estéril de las «ciencias» socialistas del arte". (Rezler, op.cit., cap.1)

Es en este contexto que surgían las grandes preguntas, y que aún hoy nos hacemos. El movimiento obrero anarquista debía llevar a buen término una actitud coherente y progresiva. Reflexionar ciertas preguntas ineludibles era necesario para marcar las futuras orientaciones, programas y manifiestos que debían ganar el corazón y las mentes del movimiento: ¿el arte debía constituirse en un modo de hacer propaganda? El arte popular, generada por y para las masas, ¿era un arte menor, es siempre bueno, o es complejo, o es un arte malo? ¿Dónde debemos iniciar la crítica? ¿Cuál es el verdadero significado y alcance de los términos "proletario" o "burgués" aplicado a las artes? ¿Cuál es la posición anarquista frente al arte? ¿Puede el anarquismo aportar o al menos ayudar a la capacidad estimativa de la obra de arte? ¿Puede ayudar a los artistas a conseguir nuevas y relevantes creaciones? ¿Existe lo que se denomina libertad del artista, o siempre estará condicionado o subordinado por factores externos?[12] Estas cuestiones debían resolverse para que el anarquismo alcanzara su mayoría de edad en términos de una propuesta estética consistente y que aportara al mundo de las formas artísticas. Como decíamos, no bastaba con reproducir un lenguaje, debía ser capaz de generar uno, y que fuera nuevo y vigoroso, así:

"El teórico del anarquismo considera el arte como una experiencia. Opone, pues, al arte que uno recibe, el arte que uno crea. Tiende a ver en cada individuo un artista creador (y en el artista que hace de su arte un oficio y un medio de vida, el símbolo de una época liquidada). De este modo afirma, una vez más, la soberanía de la persona o, mejor, el derecho inalienable del hombre a la creación.

Antiautoritario, condena al «gran hombre» y su papel histórico. Pero también al «gran artista», al «artista único», al «creador genial». Proclama la muerte de la

obra maestra, la abolición del museo y de la sala de conciertos. Milita a favor de un arte «en situación», espontáneo, en función del momento y del lugar (Proudhon). Lo que importa es el acto creador, más que la obra, en sí. Transponiendo del dominio de la acción social a la esfera del arte el concepto de acción directa, invita al artista a comprometerse. Es significativo que quiera destruir todo lo que separa el arte de la vida.

Finalmente, el filósofo anarquista se apropia de las teorías románticas de síntesis de las artes para darles una dimensión política y social a la vez que estética; el arte será no solamente el arte del pueblo y para el pueblo, sino también por el pueblo”[13].

En estas nociones se encuentra un aspecto muy relevante compartido con el arte tradicional, y es que ambos consideran que el arte no es algo tangible. En estricto rigor, desde esta óptica no podríamos llamar arte a una pintura, por poner un ejemplo, pues, como denotan los conceptos de “artefacto” o “artificio”, proponen que están hechos de arte o con arte. Es decir, no es arte por sí mismo; el arte permanece en el artista, que ha realizado algo con pericia y tekné, esto es, un objeto que ha sido hecho con amor[14]. Una obra se juzgaba en cuanto al grado con que el artista lograba dar clara expresión al tema en ella. El concepto de “forma” en la filosofía tradicional no era la figura tangible, sino que era un sinónimo de “idea”, incluso de “alma”. Por tanto, debía haber en el artefacto creado una verdadera unidad de forma y contenido. De modo que el éxito de la representación tenía que ver con cómo expresaba el modelo o prototipo su forma y cuya semejanza moldea la figura material. Su grado de éxito en esta operación mimética era la medida de la perfección de la obra[15]. En ese sentido, comparte esta idea con el anarquismo de Proudhon de la negación del “arte por el arte” o de la idea tan arraigada de “contemplación estética desinteresada”, tan estimada en Occidente, y que sería una contradicción en los términos y un puro disparate. El arte es una virtud intelectual y no física; la belleza tiene que ver con el conocimiento y el bien, de los que emana y constituye su aspecto atractivo; y puesto que una obra atrae por su belleza, esta es evidentemente un medio para obtener un fin, y no el fin del arte en sí mismo: el propósito del arte siempre es comunicar algo efectivamente. De allí que derive la idea de que el juicio fundamental y definitivo compete al grado en que el artista habrá conseguido dar

una clara y correcta expresión al tema de su obra[16]. Retomaremos este punto cuando veamos las consideraciones del arte en el anarquismo cristiano, corriente abierta por León Tolstoi.

Pero olvidar este sentido tradicional y profundo del arte pasaría necesariamente por cortar ese vínculo ancestral e ininterrumpido de la tradición que, si bien aún permanece viva, Occidente experimentaría una incesante curiosidad prometeica por alcanzar las dimensiones no exploradas del arte y transitar hacia la autonomía del arte, iniciado en el Renacimiento, fomentado por la Ilustración y su fe ciega en la razón y que culminaría con su mayoría de edad con el periodo revolucionario iniciado con la revolución francesa, y que conduciría al arte a sus formas degradadas del esteticismo y la decadencia; fiel reflejo reflejo de la disolución del vínculo social y auge del individualismo burgués. La ruptura con la tradición será justamente cuando Proudhon señala al ideal anarquista, la Razón revolucionaria, como el fundamento de una nueva cultura. El arte de la Edad Media sirve a esta cultura de ejemplo inalcanzable.

Para definirlo, nos remitiremos al texto ¿Qué es el arte? (1897) de León Tolstoi (1828-1910) y la obra monumental del anarquista alemán Rudolf Rocker (1873-1958), Nacionalismo y cultura (1937), resumen de las visiones planteadas por un Proudhon, un Kropotkin, un Sorel y otros. Veamos, en primer lugar, el elogio tolstoiano:

“Los artistas de la Edad Media, que vivían sobre el mismo fondo sentimental y religioso que la masa del pueblo, y que traducían sus sentimientos y emociones a la arquitectura, la escultura, la pintura, la música, la poesía, el drama, eran verdaderos artistas, y su actividad, fundada sobre la concepción más elevada que la época podía alcanzar y que todo el pueblo compartía -no obstante tratarse, para nuestra época, de una concepción inferior- era un arte auténtico, un arte del pueblo entero”[17].

Tolstoi además hace un par de reflexiones muy lúcidas, duras y lapidarias: las obras de arte, así llamadas por el hombre vulgar y aficionado -lugar común diríamos hoy-, requieren el concurso de un montón de personas, habitualmente sencillas y realizando labores las más de las veces muy penosas, que permiten

que una obra sea conocida. Pensemos en los aprendices de un taller de pintura, oficiales y maestros de un magister operaris (arquitecto) en una gran obra, como una catedral; muchos obreros, tramoyistas y ayudantes para llevar a cabo una ópera, un ballet o un concierto; o todos los técnicos y profesionales tras un film; todos personajes anónimos sin los cuales la obra no podría llevarse a cabo. Pero resulta que el mérito y la gloria se la lleva solo quien dirige la operación -el director, en cualquiera de sus formas-, o el artista más virtuoso -el actor o ejecutante principal-, y el resto se parte el lomo, dicho coloquialmente, para recibir míseros salarios por trabajar en favor del arte. Por otro lado, el vulgo o el público lego, que cultiva el arte en una sociedad civilizada pretende que toda pintura, escultura, arquitectura, música, danza y poesía sea arte en todas sus formas y que lleva a preguntarse a Tolstoi: "¿No hay en arquitectura edificios que no son obras de arte y otros que, con pretensiones artísticas, son feos y desagradables a la vista, y que por lo tanto no pueden ser considerados como obras de arte? ¿No ocurre lo mismo en escultura, en música y en poesía? ¿Dónde reside entonces la señal característica de las obras de arte?[18] No son menudas preguntas las que intentará Tolstoi responder en su libro. Después reflexionará sobre la distinción entre arte y belleza. Y dirá que siempre se ha fundado la concepción del arte sobre la de la belleza, pero él rechaza esa acepción, por considerar que el deleite o placer asociado es solo un elemento accesorio, pero que no nos orienta hacia el verdadero objeto y fin del arte. Es como si argumentáramos que el fin de la alimentación es el deleite y no el mantenimiento del cuerpo. No, no se trata de generar solo impresiones agradables en los espectadores. No es un manantial de placer sino una condición de la vida humana.

Tolstoi reflexiona sobre cómo la justificación del arte como fuente de placer o deleite estaba en el núcleo del proceso progresivo de cómo el arte profano fuera avanzando en la sociedad hasta desplazar totalmente al arte religioso, y cómo esa fue la fuente de degradación del mismo arte:

"¿Cómo sucede que ese mismo arte no religioso que en los tiempos antiguos apenas se toleraba, haya llegado a pasar por cosa excelente, con tal de que procure placer?

He aquí en resumen, la causa de ello. La estimación del valor del arte (es decir, el valor de los sentimientos que transmite) depende de la idea que se forma del sentido de la vida. La ciencia que distingue lo bueno de lo malo lleva el nombre de religión.

La humanidad hállase, por naturaleza, inclinada a ir sin cesar de una concepción más baja, parcial y obscura de la vida a otra más alta, general y clara. En este movimiento de progreso, como en todos los movimientos, la humanidad obedece a jefes, a hombres que comprenden el sentido de la vida con más claridad que los otros; y entre esos hombres que viven en una esfera superior a su tiempo, hay siempre alguno que ha expresado su concepción personal con más claridad que los otros, en sus palabras o en su conducta"[19].

En esta reflexión de Tolstoi se halla el núcleo de su anarquismo cristiano, puesto que el enunciado de la concepción que forman de la vida los mejores hombres de cierta época determinará que de modo irresistible e inevitable marche luego el resto de la humanidad. Afirma que sólo las religiones han sido las únicas en tener esa poderosa y misteriosa fuerza de atracción para calibrar fielmente los sentimientos humanos, pues estos acercan al hombre hacia el ideal que les indica la religión, y están en armonía con él. Por consiguiente, aquellos sentimientos que alejan de Dios, se calificarían de malos, "se dice entonces que es buen arte el que expresa la alegría del sacrificio del bienestar personal en provecho del bien de la nación, o el que expresa el respeto por los antepasados y el deseo de imitarlos; y todo arte que exprese sentimientos opuestos, sería tenido por malo"[20]. Si bien el cristianismo de los primeros siglos no reconocía como arte bueno más que las leyendas, hagiografías, sermones, oraciones e himnos, que tenían por función expresar el amor a Jesucristo, la admiración de su vida y el deseo de despertar a seguir su ejemplo, junto a la renuncia de los placeres de este mundo y la práctica de la humildad y la caridad, donde las representaciones plásticas que expresaban sentimientos de goce corporal eran considerados condenables; Tolstoi planteará que se formó otro cristianismo paralelo, que se desvió de la recta doctrina de Jesucristo y se acercó más al paganismo, que antes se había intentado erradicar.

Habiendo sustituido a los principios esenciales del verdadero cristianismo una jerarquía celeste parecida a la mitología pagana, habiendo introducido en la religión el culto de Jesucristo, de la Virgen, de los Ángeles, de los Apóstoles, de los Santos, y hasta de sus imágenes, creó un arte que expresase del mejor modo posible este ideal. (…)

Y el arte que derivó de esta religión, expresaba el amor hacia la Virgen, hacia Jesús y los Santos y los Ángeles, la sumisión ciega a los decretos de la Iglesia, el miedo a los tormentos del infierno y la esperanza en los placeres del cielo; y todo arte opuesto a éste, era considerado como malo. (…)

Y este arte, aunque reposaba sobre una perversión de la doctrina de Cristo, no dejaba de ser un arte verdadero, ya que respondía a la concepción religiosa de los hombres, entre los cuales nació. Los artistas de la Edad Media, inspirándose en el mismo manantial de sentimientos por la arquitectura, la pintura, la música, la poesía o el drama, eran verdaderos artistas, transmitían sus sentimientos a toda la comunidad que les rodeaba[21].

Los que se dieron cuenta de ello, siempre en los estratos superiores de la piramidal sociedad medieval, a falta de creencias alternativas que pudieran reemplazar la doctrina de la Iglesia, prefirieron no sacrificar sus privilegios sociales, por lo que no pudieron seguir el ejemplo que proponía Jesucristo. La crítica de Tolstoi iba dirigida a que la esencia del verdadero cristianismo consistía en admitir la fraternidad y la igualdad entre todos los hombres, lo cual anulaba los privilegios de que gozaban. Esto llevó al Renacimiento, caracterizado por un escepticismo completo de las clases superiores, y dada la falta de un principio trascendente que diera sentido a sus vidas, se entregaron a los placeres personales. Así, la belleza se convirtió en una fuente de placer superior que llevó a aceptar esa concepción artística. Su nueva teoría del arte fue el resultado directo de su nueva forma de comprender la vida. Esa sería la raíz sobre la cual se fundaba la concepción de que el arte no tenía otro objeto que la belleza. Con ellos, según Tolstoi dicha concepción solo fue creada para “justificar la falsa importancia atribuida la forma más odiosa del arte; a la que

tiene por único objeto producirnos placer"[22]. Llegados a este punto, el escritor ruso hace una pregunta fundamental: "Pero si el arte es una actividad que tiene por objeto transmitir de un hombre a otro los sentimientos mejores y más elevados del alma humana, ¿cómo explicar que la humanidad, durante todo el período moderno, haya prescindido de tal actividad y la haya sustituido por una actividad artística inferior, sin otro fin que el placer?"[23]. Para ello, propone el autor, debemos derribar la falsa creencia de atribuir al arte europeo la categoría de arte universal. Hubo una escisión entre el arte de las clases superiores y la del pueblo. Tolstoi rechaza el lugar común de que el verdadero arte, el universal y el único, sea el que profesan las corruptas clases superiores; además que sea un arte que no disfruta ni conoce ni entiende el otro 99 por ciento de la humanidad. Aun en el hipotético caso que el pueblo pueda llegar a consumir ese arte, de todas maneras sería un arte que este no produce ni engendra, y siempre les será extraño por transmitir sentimientos propios de una clase que está ajena al resto de los hombres. Las ideas que transmite este arte, como la idea del honor, el patriotismo, la galantería y la sensualidad solo provocarían en el hombre de pueblo indignación, desprecio o asombro. Así el arte de las clases superiores no podrá nunca aspirar a ser el arte de una nación entera. "Sin embargo, si el arte es importante, si tiene la importancia que se le atribuye, si es tan importante como la religión, debe ser en tal caso accesible a todos. Y como el arte actual no lo es, se deduce de ahí que, o no tiene la importancia que se le atribuye, o se llama arte a lo que no lo es"[24].

Veamos ahora a Rudolf Rocker (1873-1958), quien en su obra Nacionalismo y Cultura (1937) describe a la catedral medieval, símbolo del anarquismo creador de todos los tiempos, y que podría llegar a un acuerdo o reconciliación con los planteamientos de Tolstoi: la catedral es una "creación colectiva en cuya edificación, cada capa, cada miembro de la sociedad ha participado. Sólo gracias a la cooperación armoniosa de todas las fuerzas de la comunidad, sostenida por un espíritu de solidaridad, ha podido el edificio gótico elevarse y constituir la expresión majestuosa de esa comunidad que le ha dado alma. Allí se reveló un espíritu que encontró más fácil seguir su propio impulso creador natural que las leyes de la estética". (El pueblo no está claramente definido. Se trata, indiscutiblemente, de todos los ciudadanos responsables que forman juntos la ciudad -y Sorel verá en la ciudad obrera del porvenir la resurrección de la ciudad estética medieval- y que expresan el alma colectiva en creaciones desprovistas de reglas, de convenciones paralizantes)[25]. Se podría afirmar que en la construcción de la catedral se convocaba a todas las fuerzas vivas de la cristiandad, todos los estamentos se unían en un mismo sentimiento de amor y de

fe. Cada uno daba lo que podía dar: el rico burgués daba su dinero, el hombre sencillo su trabajo, todos colaboraron para erigir esos fantásticos monumentos que aún participan plenamente de la vida de sus ciudades.

“La catedral no es tan sólo el símbolo del poder creador del pueblo; es también la imagen misma, el símbolo hecho piedra de la sociedad federalista de la Edad Media: «Similar a la sociedad medieval con sus innumerables corporaciones, hermandades, gremios, municipios, de carácter federalista e ignorante de todo principio de centralización, la catedral gótica no es una estructura centralizada, sino una estructura constituida por partes orgánicas, en la cual cada unidad respira su propia vida y que, a pesar de ello, está orgánicamente vinculada al todo». Y Rocker plantea inmediatamente la pregunta: ¿cómo es posible que el arte medieval haya alcanzado sus más altas cimas en la península italiana, dividida en cientos de minúsculas comunidades -cada una de ellas celosa de su autonomía e integrada por vínculos flexibles a un conjunto federalista- y no en un Estado centralizado? ¿Y esto en una época en la que el pensamiento político estaba notablemente atrasado respecto del desenvolvimiento del pensamiento social y artístico? Su respuesta se da sin ambages: «Cuanto menos desarrollado está el sentido político de un pueblo más rica es su vida cultural»”[26].

Recordemos -proponía Rocker- que los grandes teóricos del anarquismo, como Proudhon, Bakunin o Kropotkin, siempre habían insistido en la base social de la teoría anarquista, y habían combatido al Estado no solo por ser el mayor defensor del monopolio económico y de las desigualdades sociales, sino también como el mayor escollo para toda organización natural que se desarrolle en el seno del pueblo, y que tienda a realizar tareas colectivas y a defender los intereses de la masa de las agresiones que pudieran sufrir en su contra. Ellos sostenían que el Estado era el aparato político de violencia de la minoría privilegiada de la sociedad, cuya misión era la de sujetar a las grandes masas al yugo de la explotación laboral y el tutelaje espiritual, y, por tanto, el Estado se alzaba como el enemigo más encarnizado de todas las relaciones naturales del hombre[27]. En consecuencia, la política y el Estado iban a ir siempre en desmedro de las fuerzas sociales y artísticas. El Medioevo, con sus asociaciones libres y su estructura comunitaria de gremios, hermandades y cofradías, se constituía en una estimulante posibilidad de restauración cierta de las reivindicaciones sociales y

de las libertades de este pueblo que tomaba conciencia. Había un camino, un ideario y un modelo posible. Pero por otro, también surgían las ideas de un anarquismo de corte individualista que iba por otros ideales diferentes, pero con un sustrato común.

El bisturí: neoimpresionismo y anarquismo

"La desobediencia, a los ojos de todo el que haya leído algo de historia, es la virtud original del hombre".

Oscar Wilde

Los desequilibrios sociales producidos por la Revolución Industrial fueron la causa de por qué el anarquismo tuvo tanto éxito entre artistas, intelectuales y poetas a finales del siglo XIX, ya que el capitalismo hacía mercancía de todo lo que tocaba y el arte no estaba ajeno a ello. Es así como debemos entender el surgimiento y desarrollo del arte moderno y contemporáneo, que aparecerían como oposición a los gustos y tendencias imperantes. La libertad a la que aspiraba el artista encontraba ecos en los manifiestos anarquistas, en sus pasquines, folletos y panfletos. Ambos saboreaban el aroma de la emancipación de la cultura dominante. Estas ideas hacían un muy buen matrimonio, pues ambos entendían que la fuerza que tomara este movimiento dependía de los vínculos que se establecieran entre arte y justicia social. La libertad del hombre proclamada por los anarquistas era la finalidad de toda revolución.

Esta tensión tenía sus raíces más profundas en la crisis que se había ido desarrollando en la civilización contemporánea por el advenimiento de la Revolución Industrial -como hemos tenido la oportunidad de desarrollar-, que comportaba un aspecto económico y otro cultural, y que los anarquistas, a diferencia de los marxistas, no habrían de disociar. Los artistas posteriores al Renacimiento habían sido genios individualistas que habían perdido su relación orgánica con el resto del cuerpo social. A su vez habían decaído las artesanías y artes populares autóctonas de todos los países en los que la civilización industrial había llegado, lo que produjo una desvitalización del proletariado, además de los hacinamientos, neurosis social y una creciente deshumanización del hombre. Herbert Read (1893-1968), un influyente crítico cultural anarquista formula que:

"Esta correlación evidente de la producción mecánica y la decadencia cultural ha determinado dos reacciones; por una parte la ya mencionada reacción marxista, que interpreta esa decadencia como una de las consecuencias económicas del sistema predominante de producción y reclama la reforma social o, mejor, la revolución; y por la otra parte lo que denominaré reacción ruskiniana o moral, que culpa a los mecanismos mismos y reclama la vuelta al sistema preindustrial de producción o, por lo menos, a un sistema que supedite la máquina a determinados valores culturales o espirituales. (…) Por mi parte, aspiro a adoptar una posición que acepte por igual las tesis de Marx y Ruskin, tratando de armonizarlas"[28].

Hacia el cambio de siglo existían dos fuertes tendencias sobre lo que debía ser un arte anarquista. Por un lado, el culto de lo conocido, que lleva a redescubrir -como acabamos de ver- ciertos aspectos del arte y la sociedad medieval y que se erigieron como modelos, pues el arte era la expresión del genio de todo un pueblo. Y por otro lado, el culto de lo ignoto, una nueva expresión del arte sin vínculos ni reminiscencias a lo ya hecho, sin leyes que la regularan y limitaran, con fuertes tendencias iconoclastas y que fuera expresión del tiempo revolucionario en que se encontraban y que condujeran al arte hacia un estadio donde no fuera posible encasillarlo en marcos teóricos que solo hacían que lo aprisionaran y ahogaran. Si bien ambas tendencias están en las antípodas, los unía una misma identidad y vocación revolucionaria. Había de conciliarse una mayor libertad individual o autonomía creativa con un mayor compromiso social. La respuesta podría venir de integrar en un diálogo fecundo el arte con las artes aplicadas. El arte y el artista debían desvincularse de toda tutela gubernamental y renunciar a todos los privilegios, y por otra parte, asumir un claro compromiso social. Rechazaban de plano el arte al servicio de la ideología política que fomentaba el comunismo, pues sentían que se subordinaba la libertad y autonomía del artista al reducirlo al auxilio de la lucha social, lo cual, evidentemente, chocaba con la definición que defendían del arte como ilimitada creatividad humana y por otro, supeditada a promover los ideales de la revolución. Este punto llevaba al arte anarquista a una contradicción que debía superar, so pena de desdibujarse y perder credibilidad e influencia.

La representación realista de un movimiento nuevo, el Neoimpresionismo, podían servir a la causa anarquista dada su representación realista de los marginados sociales. Los neoimpresionistas plasmaban sus inquietudes sociales

y visiones de un mundo mejor a través de sus cuadros, pero pocas veces de manera obvia o propagandística, por lo que sus intenciones no siempre han sido comprendidas[29]. “La asociación entre el neo-impresionismo y la anarquía no se basa en un documento o manifiesto fundador, ni tampoco en ningún escrito unificado firmado por el conjunto de los protagonistas de la tendencia. Se fundamenta sobre todo en las manifestaciones y las acciones de los pintores neo-impresionistas a partir de los últimos años de la década de 1880”[30]. Hoy se ha podido establecer la filiación de sus protagonistas a ideas afines con los anarquistas, a tal grado, que:

“Pocas corrientes artísticas importantes en la historia se han posicionado tan claramente a favor de la anarquía como el neo-impresionismo. No obstante, no es fácil constatar los vínculos políticos de los neo-impresionistas únicamente en base a la producción de cuadros tradicionales sobre tela, sus obras más conocidas y celebradas. Hace falta entender la totalidad de su actividad como artistas y miembros de la sociedad para calibrar el fondo de su compromiso anarquista, presente en todos los aspectos de su realidad como agentes culturales en un momento histórico concreto”[31].

Pero no será solo en sus motivos pictóricos donde se denote su filiación al anarquismo. También en sus prácticas personales y colectivas de diversa índole, pues es desde los círculos neoimpresionistas que se impulsa una separación parcial del Salón Impresionista que conduciría a una exposición periódica alternativa que se conocerá como el Salón de los Independientes. Aún más, ellos crearán su propia galería de arte, gestionada por ellos mismos. En el ámbito político francés, se pronunciarán a favor de la apertura del caso Dreyfus[32]. Si bien los neoimpresionistas tratan de eludir la alusión a un arte derechamente politizado, también su ideal de belleza se vinculará con un arte que se concibe como un valor social, esto es, que presente una visión de la sociedad humana, y no meramente entendida como un referente estético. Recordemos que estos artistas cultivarán el puntillismo y el divisionismo en el arte, una aproximación científica al modo de cómo el ojo humano mezcla la gama de colores en su retina, completando la obra, y que los impresionistas habían tratado de modo intuitivo, especialmente Claude Monet. Es más bien el énfasis en las temáticas tratadas donde se observa un compromiso con el anarquismo, en el contexto

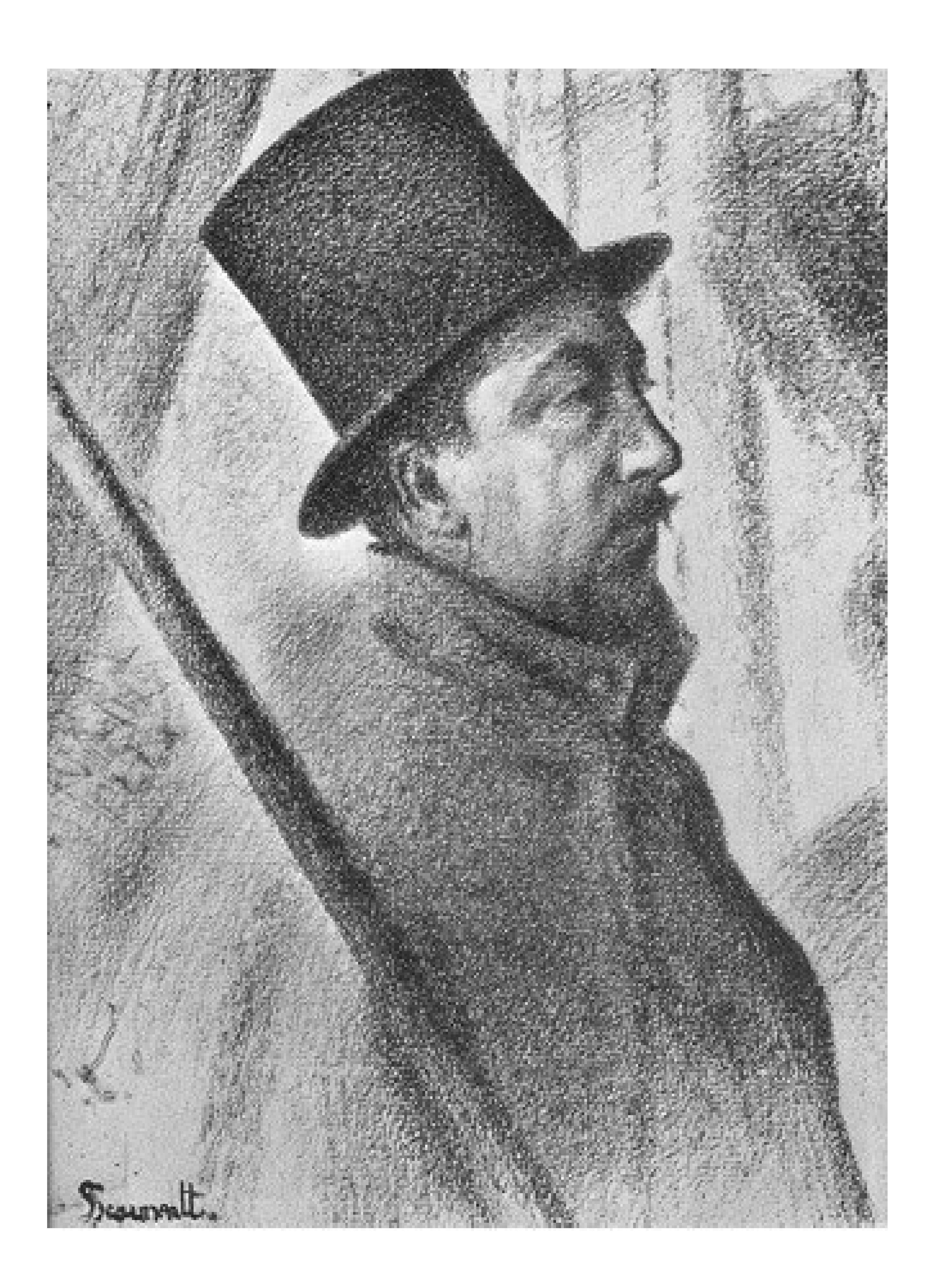
social retratado, pues la consolidación de una lectura anarquista de la técnica divisionista ha de requerir un esfuerzo analítico mayor[33]. No obstante podemos indicar que:

En una carta a su hijo Lucien de 1891, Pissarro incide en que la ciencia filtra la política de la misma manera que el color filtra la luz, por lo que la ciencia aplicada a la luz se reafirmaría como posición política. Smith también hace hincapié en cómo el divisionismo unifica los sujetos en el cuadro, haciendo que formen parte de un solo tejido sin diferencias y con trato objetivo, un principio básico de la crítica social -y también coherente con una posible proyección utópica de la comunidad harmoniosa de individuos libres anhelada por el anarquismo (…)Es verdad que los cuadros neo-impresionistas no suelen retratar relaciones sociales discriminatorias (no encontramos capataces ejecutores de la voluntad ciega de terratenientes en el campo, ni capitalistas imperiosos ostentando las diferencias de privilegio). Tampoco introducen discordancias narrativas en sus escenas -extrema pobreza, miseria, la explotación descarnada- por lo que las posibilidades de construir lecturas políticas de una unificación de técnica y contenido son amplias[34].

Si bien se observan en algunas de sus obras neoimpresionistas experiencias urbanas o rurales, ambientes cotidianos, barrios populares, gente corriente realizando sus tareas, a veces sin una clara distinción de clases, no podría achacarse a un arte supeditado al discurso ideológico. Por tanto, lo más sensato es comprender cómo el anarquismo podía ser sugerido sin ser una propuesta forzada o subordinada a un ideario político. Un cuadro interesante de ver es de Paul Sinac, Le Démolisseur (1897-1899), donde aparece en primer plano un obrero con un pico demoliendo un camino, interpretado muchas veces como el trabajador que desmonta el Estado Capitalista, que se relaciona con una litografía que Signac publicó en 1896 en la revista anarquista les Temps Noveaux, dirigida por Jean Grave[35]. Pero quizás la declaración de Paul Signac en 1902 sea más que evidente:

“El pintor anarquista no es aquel que representa cuadros anarquistas, sino quien

sin preocupaciones de lucro, sin deseo de recompensa, lucha con toda su individualidad contras las convenciones burguesas y oficiales por una aportación personal […] El tema no es nada, o al menos no es nada más que una de las partes de la obra de arte, no más importante que los otros elementos, colores, dibujo, composición, etc. Cuando el ojo sea educado, el pueblo verá en los cuadros otras cosas que el tema. Cuando exista la sociedad que soñamos, cuando se haya desembarazado de los explotadores que la embrutecen, el trabajador tendrá tiempo para pensar e instruirse. Apreciará las diversas cualidades de la obra de arte”[36].


Seurat.

Retrato de Signac hecho en crayón por Georges Seurat, 1890.

Esta tensión inherente en un anarquismo que va dando forma a una expresión artística consistente con sus postulados, se observa en esta reflexión de Signac, que plantea la central cuestión entre el compromiso social por un lado y la autonomía creativa, por otro. Esta frontera difusa se irá aclarando en los años sucesivos. El arte podría ayudar a iluminar a los trabajadores a conducirlos a un porvenir esperanzador pregonado por el ideario anarquista, liberándolos del opresivo del orden social en boga. La vía fácil hubiese sido concentrarse en un arte de propaganda, como vehículo de difusión ideológica -estrategia adoptada por el marxismo-, pero no fue así. Los artistas defendían su independencia creativa, lo que llevó a defender el criticado concepto del “arte por el arte” y promovían asimismo la autonomía del arte de la naturaleza, desmarcándose de lo postulado por Proudhon. Para ellos “Justicia en Sociología y Armonía en Arte es la misma cosa”, como publicará Signac en Le Révolté. Esto no significaba de ningún modo que los motivos que elegían los artistas neoimpresionistas para algunas de sus obras estuvieran desprovistas de contenido libertario, en que se expresaban las visiones utópicas promovidas por los anarquistas. Aquí hay un tema interesante y vigente que se plantea al arte: ¿El arte debía ser registro o crónica de las miserias humanas o debía ayudar al hombre a encaminarlo hacia el mundo y la civilización que aspiraban? La respuesta equivocada podía hacer transitar al arte a una pendiente resbaladiza o a un callejón sin salida, como efectivamente ocurrirá cuando veamos el capítulo siguiente. El pintor Camille Pissarro[37] y su hijo Lucien[38] ven que encarnar el ideal anarquista no está tanto en el mundo del debate y la acción política, sino en el modo de ver, vivir la vida y encarar el propio oficio, ya que con su trabajo contribuye a aportar los cimientos de la civilización que el anarquismo pretende construir. Así este último afirma que:

La distinción que establecéis entre el arte por el arte y el arte de tendencia social no existe. Toda producción que es realmente obra de arte es social, lo quiera su autor o no, porque con el que la ha producido hace compartir a sus iguales, las emociones más vivas y más netas, que él ha sentido ante los espectáculos de la naturaleza. Una obra tal concebida exclusivamente en vista de la pura belleza hará por el intelecto humano más que muchas otras, que tienen la pretensión de enseñar[39].

De este modo, se argumenta que la subordinación del arte a un programa político va en contra de la autonomía que debe tener el artista, cosa que el anarquismo formulaba como propósito en la sociedad utópica del futuro, en cambio los neoimpresionistas la reclamaban para el tiempo presente. En definitiva, no se trata de pintar un paisaje anárquico, sino de pintarlo de un modo completamente nuevo y es así como se han demolido las convenciones estéticas de las clases dominantes. Lucien propone que las tensiones entre artistas y los teóricos revolucionarios anarquistas ya llevan demasiado tiempo, y será rol del artista anarquista disipar ese obstáculo.

De esta polémica se deduce que lo que es verdaderamente revolucionario es la dimensión estética de la obra, no el contenido voluntarista que se expresa en la temática tratada, y esta claridad estética será reconocida por la novedad de las soluciones formales, fuera de las cuales el tema pierde todo significado. Por tanto lo que hacía verdaderamente original la propuesta que se estaba articulando, era que el arte anarquista no lo era tanto en su contenido, sino en sus métodos, esto es, profundizando en la investigación formal. A mi parecer, esta fue la clave del éxito de las vanguardias, que lograron escapar al contenido ideológico que bien pudo asfixiar la efusión de creatividad que se desplegaría en las vanguardias. Cosa que no ocurrió en el arte promovido por el marxismo leninista, que creyó decisivamente en el Realismo Socialista para la consecución de sus objetivos políticos y económicos[40].

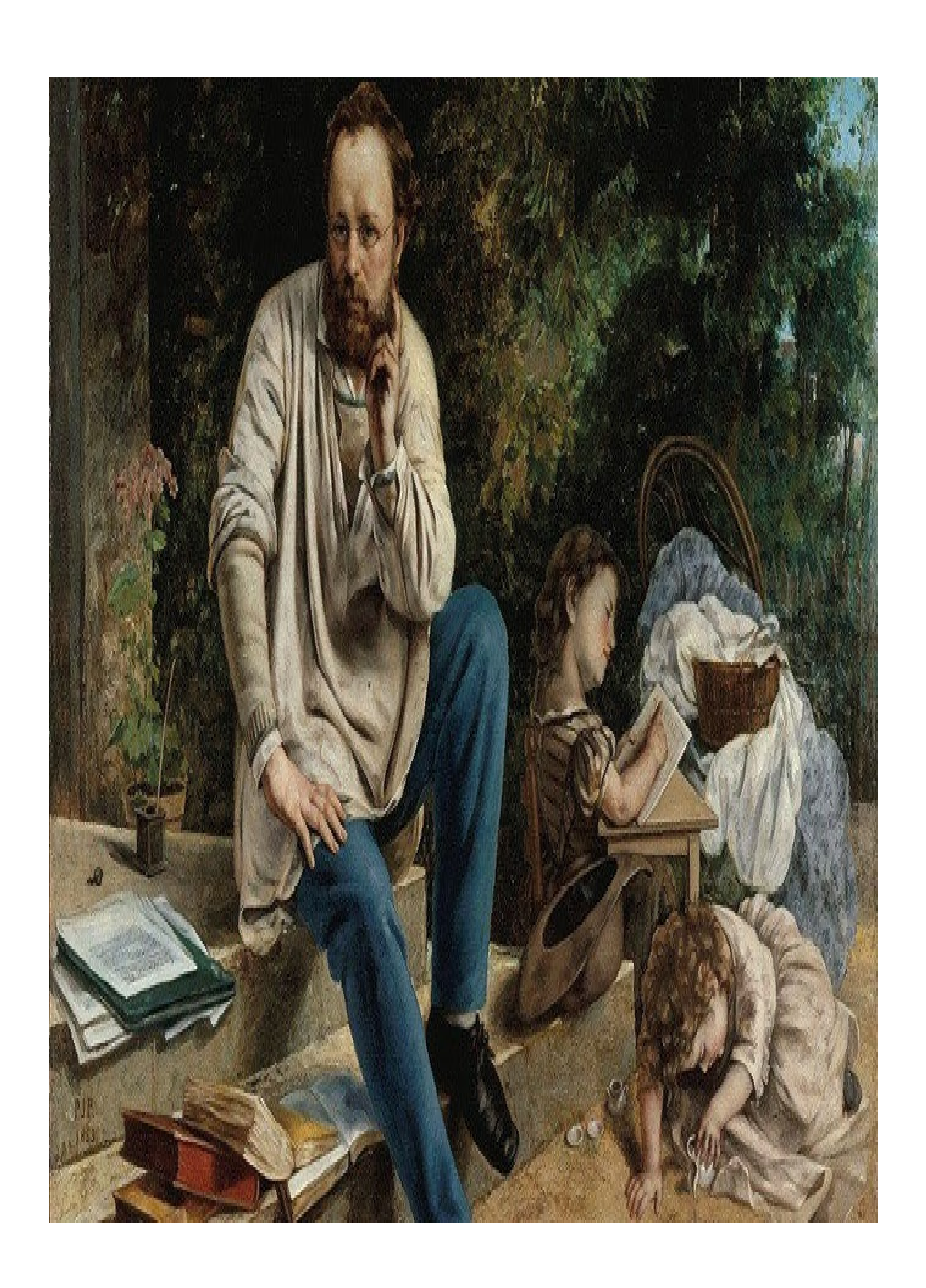
No obstante, Jean Grave comprendió que esta declaración tomaría un tiempo en ser asimilada por el público al que pretendían llegar, pues estos artistas tenían pocas posibilidades de ser comprendidas por las masas, pero si el artista manifestaba su voluntad de no desinteresarse en el pueblo y, por el contrario, contribuía al desarrollo de su cultura, ampliándole los horizontes, entonces podría captar su atención y crear un público agradecido y apasionado, que se libraría finalmente de los gustos corrompidos de la burguesía. Grave estaría de acuerdo con Oscar Wilde (1854-1900)[41] de que “el arte es la manifestación suprema del individualismo”, pero que este estado sería alcanzado por el hombre cuando alcanzara la utopía anarquista que ellos proponían. No obstante Oscar Wilde lideraba el Movimiento Esteticista, surgido en Gran Bretaña en la década de 1870 como reacción a la frialdad y la mediocre calidad del diseño victoriano contemporáneo con la intención de enaltecer el placer que podía hallarse en los objetos cotidianos bellos. Si bien fue un movimiento informal, carente de

manifiesto, se inspiró en parte por la idea del “Arte por el Arte” popularizada por Wilde en sus conferencias y escritos. El anarco socialismo que proponía Oscar Wilde carecía por completo del autoritarismo y la disciplina que se volvieron célebres en los detractores de estas ideas. Wilde no concebía un socialismo a cargo del Estado, sino un socialismo como consecuencia de la supresión de la propiedad y la desaparición del gobierno. Una utopía sin autoridades que pudieran tiranizar el alma y el cuerpo. En donde el artista no tuviese que desperdiciar parte de su fuerza debido a la censura, la moralidad y el conservadurismo. Una utopía en donde cada persona llegaría a ser un individuo feliz y no un esclavo del trabajo y las circunstancias[42].

Vemos así que no será tarea fácil intentar conciliar el arte con el ideal anarquista. Precisamente será este conflicto entre arte y política lo que definirá la diferencia entre los artistas de fin de siglo con sus predecesores al despuntar el siglo XX.



Gustave Courbet. Un entierro en Ornans, 1849-50, Óleo sobre lienzo, 315 x 668 cm. Museo de Orsay.



Gustave Courbet. Proudhon y sus hijas, 1853. Óleo y lienzo sobre lienzo, 186,5 x 236 cm. Petit Palais.

Bibliografía

43

Arundel, H. (1967). La Libertad en el Arte. Grijalbo.

Bakunin, M. (s.f.). Dios y el Estado. El Viejo Topo.

Coomaraswamy, A. K. (2009). La Filosofía Cristiana y Oriental del Arte. José J. de Olañeta.

Hauser, A. (1982). Teorías del Arte. Tendencias y Métodos de la Crítica Moderna. Labor.

Marx, K., & Engels, F. (1969). Escritos sobre Arte. Península.

Nietzche, F. (1999). Estética y Teoría de las Artes. Tecnos.

Proudhon, P.-J. (1980). El Principio del Arte y su Destinación Social. Aguilar.

Read, H. (1971). Las Raíces del Arte: Aspectos Sociales del Arte en una Era Industrial. Infinito.

Rezler, A. (2019). La Estética Anarquista. De La Araucaria.

Rocker, R. (1937). Nationalism and Culture. https://libcom.org/library/nationalism-culture-rudolf-rocker

Swartz, J. (2016). El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político. Tesis para optar al grado de Máster en Estudios Avanzados en Historia del Arte. Universidad de Barcelona.

Tolstoi, L. (s.f.). ¿Qué es el arte? Tor.

Wagner, R. (2000). La obra del arte del futuro. Universidad de Valencia.

Walter, B. (2016). La Obra de Arte en la Era de su Reproductibilidad Técnica y Otros Textos. Godot.

---

1 Sobre todo se recomienda beber de las fuentes y leer a Proudhon, Pierre-Joseph. El principio del arte y su destino social, Bakunin, Mijaíl. Dios y el Estado, Wagner, Richard. La obra del arte del futuro, Tolstoi, León. ¿Qué es el arte?, Marx, Karl y Engels, Friedrich. Escritos sobre arte y Nietzsche, Friedrich. Estética y teoría de las artes; todos debidamente citados en la bibliografía al final del capítulo.

2 El Art Pompier refiera a un tipo de arte eminentemente académico, orientado hacia el consumo burgués y que ya en su momento era valorado como pretencioso o presuntuoso por buena parte de su público potencial. Sus principales exponentes fueron Alexandre Cabanel (1823-1889) y William Adolphe Bouguereau (1825-1905). Junto a ellos podríamos considerar también como integrantes de este grupo a otros pintores historicistas y academicistas franceses del período, sobre todo algunos interesados en la temática orientalista, caso de Gustave Boulanger (1824-1888) y sobre todo de Jean Leon Gerome (1824-1904). La expresión se refiere todavía hoy al arte académico oficial, afecto al poder, que aunque utiliza técnicas magistrales resulta a menudo falso y vacío de contenidos. El nombre refiere al carácter pomposo y retórico de muchas representaciones de la época. En el siglo XIX el desnudo es casi siempre femenino, y como en consecuencia queda ligado estrechamente a la sensualidad, la representación queda sujeta a cautelas y convenciones. Que el tema mitológico sirve únicamente de pretexto a la transfiguración del desnudo permite enmascarar la voluntad del pintor de requerir el voyeurismo del espectador se demostró por el escándalo generado por la crítica oficial, que refutó cualquier cobertura literaria o mitológica, incluyendo referencias a Desayuno en la hierba y Olympia de Manet expuestas en el Salon des Refusés en 1863 y 1865

respectivamente. También «Rolla», un cuadro del académico Henri Gervex presentado al Salón de 1878 fue rechazada y acusada de inmoralidad. Que el erotismo se muestra como parte de la realidad cotidiana es por lo tanto refutado por la cultura dominante: la sensualidad existe, pero no debe ser representada. En resumen, la tela fue expuesta tres meses en una galería privada atrayendo multitudes parisinas y volviendo célebre a su autor.

3 Es relevante señalar que si bien Courbet es quien mejor encarna todo este verdadero manifiesto del arte anarquista, si existen un par de precedentes que son muy importantes, uno es Rembrandt (1606-1669) que en sus pinturas "Lección de Anatomía" (1632) o en la célebre "Ronda Nocturna" (1640-1642) se aleja de las arraigadas convenciones de pintar la pompa de la realeza o de la corte, prefiriendo las escenas más intimistas, burguesas y cotidianas del hombre corriente. Lo mismo sucede, incluso con anterioridad, con Shakespeare (1564-1616), a quien Proudhon considera. evidente la superioridad del drama y la poesía por sobre la pintura. Le interesa porque la obra del escritor inglés se inserta en los orígenes del teatro, que en Inglaterra era un espectáculo de tipo popular, logrando vincular a los príncipes y nobles con las clases inferiores de la sociedad, y de ellas fluyen los pensamientos más nobles y elevados.

4 Es menester explicar que el arte religioso en Francia había caído en una decadencia extraordinaria con el denominado arte sansulpiciano, en que la imagen divina se limitaba a menudo a las figuras de escayola coloreada que ocupan un lugar preminente dentro del templo. Son objetos de culto que despertaban la piedad y proporcionaban a la oración un motivo y un soporte. No estaban, en lo que llamaríamos, un primer grado del arte. Si se insisten en analizarla, aparecen como la última oleada del arte que deseaba el concilio de Trento, pedagógico, comprensible, afectivo, como un lejano eco de la escuela boloñesa. Este arte sansulpiciano ha sido objeto de ataques extremadamente violentos desde principios del s. XX. Algunos miembros del clero no toleraban la separación creciente entre la corriente de las bellas artes que se consideraba viva y el arte sulpiciano, considerado una vergonzosa secuela del más degenerado de los academicismos. Cfr. BESANÇON, Alain. La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia. Madrid: Siruela, 2003, 335.

5 Proudhon compara el obelisco egipcio del templo de Amón en Luxor, que se encuentra actualmente en la Plaza de la Concordia, que sería equivalente a poner un reclinatorio en el edificio de La Bolsa.

6 Cfr. Proudhon, Pierre Joseph, 1980, pp. 322-340.

7 Interesante será, precisamente por el contrapunto, la propuesta del ready made de la vanguardia Dadá, en que Marcel Duchamp (1887-1968) reclamará la posibilidad de descontextualización de los objetos, que al sacarlos de sus circuitos habituales de circulación, y transferirlos a otros diferentes; los transforma en “objetos de arte”, productos del discurso, naciendo con ello el Arte Conceptual, y que el anarquismo suscribiría.

8 Nunca debemos perder de vista que el Anarquismo está presente en un amplio marco político y social, presentándose con múltiple caras en todo el espectro imaginable, desde la extrema izquierda a la extrema derecha, anarquismo socialista, anarcosindicalismo, anarquismo ecológico, anarquismo feminista, anarquismo cristiano, anarco capitalismo y un largo etcétera, haciendo muy difícil que alguien no adhiera, en mayor o menor grado, a alguno de sus postulados. Algunas de estas caras o enfoques han sido abordados por los diversos autores de este libro. La verdad es que Rudolf Rocker hace una consistente y bella apología del arte como producto del trabajo comunitario, anónimo y dócil del pueblo, reunido en asociaciones gremiales, guildas y talleres, y que logró levantar uno de los capítulos más impresionantes de la Historia del Arte cuando Europa se pobló de catedrales, iglesias y monasterios, durante los brillantes y fecundos siglos del románico y el gótico (del año 1000 al 1500). Este autor propone que el Anarquismo debe volver a beber de su más genuina y pura fuente que fue esta época, la denominada Baja Edad Media para entender la naturaleza y origen de un arte propio del pueblo, creado por y para

éste. Ver Rocker, Rudolf. Nationalism and Culture, Los Ángeles, 1937. Disponible en la web en: https://libcom.org/library/nationalism-culture-rudolf-rocker

9 Durante los primeros 100 años de la Revolución Industrial, el trabajador promedio laboraba durante 13 a 15 horas diarias, seis y a veces siete días a la semana por una miserable en condiciones deplorables y haciendo tareas monótonas. Trabajadores no capacitados eran con frecuencia puestos en el mando de máquinas nuevas y peligrosas. Las fábricas estaban mal iluminadas, muy ruidosas y carecían de una ventilación adecuada. Las lesiones graves eran comunes. La acusación más grave que se ha formulado contra la Revolución Industrial ha sido la de haber explotado con crueldad el trabajo de niños y de las mujeres, a los que se empleaba en hilanderías, en minas y en fábricas metalúrgicas. Era una mano de obra muy solicitada porque resultaba casi gratuita. Los aprendices cobraban la mitad, o menos, que los obreros; las mujeres, una cuarta parte; los niños, una miseria, y los indigentes de las parroquias, nada absolutamente, excepto la comida. Sobre el sudor, la sangre y la infancia de los niños obreros se levantó la Revolución Industrial. Los padres comenzaron a transferir a sus hijos a la Industria para ahorrarse su alimentación, y hacerse con otro sueldo, y en cuanto sus hijos cumplían los cuatro o cinco años, los ponían a trabajar. La prole se convirtió en mísera fuente de riqueza: de ahí la denominación de proletario, aplicada al sólo contaba con su trabajo o con el de sus hijos como medio económico. Aparte de las despiadadas jornadas laborales de 12 a 19 horas que soportaban, los niños sufrían el sadismo de los capataces, quienes les pegaban para mantenerlos despiertos, los azotaban y multaban al más pequeño descuido, y abusaban de su trabajo incluso en el breve tiempo que disponían para comer. El embrutecimiento físico se correspondía con el embrutecimiento moral. Aquellos niños sólo conocían el ambiente viciado de la fábrica, y la atmósfera desolada de sus casas o la terriblemente inhumana de las parroquias. No sabían nada de la cultura, ni del arte, y apenas se habían servido de la facultad de pensar. La corrupción y la seducción de menores eran habituales. Frente a este horrible e inhumano panorama no nos extraña que hayan proliferado voces indignadas que denunciaban este drama, sino que proponían una amplia gama de soluciones a estas nuevas realidades sociales. Estas voces iban desde el anarquismo radical, el marxismo, el socialismo utópico hasta la «cuestión social» del papa León XIII, que propuso un programa

cristiano para el nuevo mundo del trabajo, que en realidad era la continuación del trabajo iniciado en el Concilio Vaticano I (1869-1870), pero que había acabado abruptamente, después que se hubiera consumado la unión a Italia de los Estados Pontificios. Fue la Encíclica Rerum Novarum de 1891 la que pone de relieve la cuestión de la defensa de los intereses de los obreros. Escribía el pontífice en 1889 al cardenal Manning: «Oponed asociaciones populares cristianas a los socialistas… salid de las sacristías, id al pueblo». Esta encíclica rechazaba por principio la dialéctica de la lucha de clases y pedía a patronos y obreros una armónica colaboración para el desarrollo de la nueva sociedad. Cfr. Orlandis, José. Historia de la Iglesia. Madrid: Rialp, 2002, 160-163.

10 Bakunin, M. (s.f.). Dios y el Estado. El Viejo Topo.

11 Marx, K., & Engels, F. (1969). Escritos sobre Arte. Península y Arundel, H. (1967). La Libertad en el Arte. Grijalbo.

12 Cfr. Arundel, Honor. La libertad en el arte, 11-12., por hacer una paráfrasis libre entre marxismo y anarquismo.

13 Rezler, André. La estética anarquista. cap. 1. Una estética socialista.

14 La tékne, técne' o téchne, (en griego antiguo: τέχνη), designa la «producción» o «fabricación material», la acción eficaz, en la Antigua Grecia. Se opone a la praxis de Aristóteles, que es la esfera de la acción propiamente dicha, que tenía una función pragmática o utilitarista. Los antiguos griegos diferenciaban además la ciencia de la tekné: la ciencia pertenece al ámbito de la razón, la tekné al de

entendimiento, en el sentido de conocimiento, de allí que era la producción de "un saber hacer con amor". Mediante la tekné es posible transformar lo natural en artificial. Su concepto de artificial incluía lo artístico, dado que los griegos carecían de un concepto para denominar al arte, como lo entendemos en nuestros días. Durante la Edad Media, la noción de tekné fue retomada, pero no se la consideraba un conocimiento superior, sino que se interesaba por el «cómo», por un saber hacer que condujera al "esplendor de la forma" o al "resplandor de la verdad". Esto permitía que cualquier oficio podía alcanzar el status de arte, entendido como tekné.

15 "Así, se dice que Dios llamó buena a Su creación porque se ajustaba al modelo inteligible según el cual obró; el artífice humano habla todavía de «ajustar» su obra en este mismo sentido. Una obra es bella cuando posee la forma conveniente; es fea cuando carece de ella. Si no ha recibido una forma será confusa, informe. Todo debe estar en forma". Ver COOMARASWAMY, Ananda K. La filosofía cristiana y oriental del arte. Palma (España): José J. de Olañeta, 2009, 21.

16 Cfr. Coomaraswamy, Ananda K. La filosofía cristiana y oriental del arte, p. 20.

17 Rezler, André. "Una estética socialista", 8.

18 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 1 Qué es el Arte. Buenos Aires: Tor, s/f., 14.

19 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 5 El Arte verdadero, 47.

20 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 5 El Arte verdadero, 48.

21 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 5 El Arte verdadero, 49-50. Esta fue la razón que argumenta Tolstoi de por qué las clases superiores, a pesar del apogeo del poder papal, comenzaron a percibir ciertas incompatibilidades entre la doctrina de la Iglesia y las enseñanzas de Jesucristo que desembocó en diversos intentos de librarse de dichas perversiones introducidas en la Iglesia, con las ideas de reformadores como Wiclef, Hus, Lutero, Calvino además de los adeptos a sectas heréticas como los paulinianos, los bogomiles, los valdenses y otros, pero que ese retorno al cristianismo primitivo fueron realizados por pobres gentes sin poder temporal.

22 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 6

23 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 7

24 Tolstoi, León. ¿Qué es el arte? Cap. 7

25 Rezler, André. “Una estética socialista”, 8.

26 Rezler, André. “Una estética socialista”, 8-9.

27 Rocker, Rudolf, Anarquismo y Organización. Barcelona: Ideas, 1982, 10. Versión PDF y Web disponible en https://www.librosdemario.com/anarquismo-y-organizacion-leer-online-gratis

28 Read, Herbert. Las raíces del arte: aspectos sociales del arte en una era industrial. Buenos Aires: infinito, 1971, 28. John Ruskin (1819- 1900) fue un escritor, crítico de arte, sociólogo, artista y reformador social británico, uno de los grandes maestros de la prosa inglesa. Influyó notablemente en Mahatma Gandhi. Abogó por un socialismo cristiano y dio el marco teórico al socialista William Morris para los postulados del Arts & Crafts, que reaccionaba contra la fría estética de la máquina, proponiendo un regreso del medievalismo en cuanto a sus formas de organización y producción, de un trabajo bien hecho y con arte. La obra de Ruskin destaca por la excelencia de su estilo, rebelándose contra el entumecimiento estético y los perniciosos efectos sociales de la Revolución Industrial, formulando la teoría de que el arte, esencialmente espiritual, alcanzó su cenit en el gótico de finales de la Edad Media, un estilo de inspiración religiosa y ardor moral. En sus Seven Lamps of Architecture (1849), apuntaba una especie de leyes o bases, que todo artista al momento de crear debe obedecer, y enumera siete: Sacrificio, Verdad, Poder, Belleza, Vida, Memoria y Obediencia. Ruskin considera estas cuestiones como extra arquitectónicas. Véase Ruskin, John. Las siete lámparas de la arquitectura. Buenos Aires: El Ateneo, 1944.

29 El neo-impresionismo no llegó a tener más de una decena de protagonistas importantes, de los cuales los más conocidos son Camille Pissarro y su hijo Lucien, Georges Seurat, Paul Signac, Henri-Edmond Cross, Maximilien Luce, Albert Dubois-Pillet, Charles Angrand y Théo Van Rysselberghe. Su crítico más destacado fue Félix Fénéon, que además acuñó el término “neo-impresionista” en 1886 para distinguir la corriente del movimiento anterior, el Impresionismo.

abarca el periodo desde mediados de la década de 1880 hasta finales del siglo XIX. Una buena parte de sus producciones pictóricas están realizadas con la técnica divisionista, que se basa en la aplicación de puntos de color contrastantes, con resultados altamente llamativos. Su ámbito de actividad se centra en Francia, y sobre todo en París y su periferia, aunque algunos de los cuadros que más nos interesan se realizaron a orillas del Mediterráneo. Ver Swartz, Jeffrey. El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político. Tesis para optar al grado de Máster en Estudios Avanzados en Historia del Arte. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2016.

30 Swartz, Jeffrey. El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político, p. 62.

31 Swartz, Jeffrey. El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político, p. 62.

32 El caso Dreyfus tuvo como origen una sentencia judicial de neto corte antisemita, sobre un trasfondo de espionaje y antisemitismo, en el que la víctima fue el capitán Alfred Dreyfus (1859-1935), de origen judío-alsaciano, y que durante doce años, de 1894 a 1906, conmocionó a la sociedad francesa de la época, marcando un hito en la historia del antisemitismo. La revelación del escándalo en J'accuse…! (Yo acuso), un artículo de Émile Zola de 1898, provocó una sucesión de crisis políticas y sociales inéditas en Francia que, en el momento de su apogeo en 1899, revelaron las fracturas pronunciadas que subyacían en la Tercera República Francesa. El caso se convirtió en símbolo moderno y universal de la iniquidad en nombre de la razón de Estado.

33 Linda Nochlin cita a estudios sobre Seurat que sugirieron que la aplicación sistemática de pintura tomaba prestadas las nuevas técnicas mecánicas de

impresión (como el cromotipograbado), lo que le permitía desafiar a los conceptos románticos de originalidad y de expresión espontánea vigentes en el impresionismo. La aplicación racional y mecanizada de la pintura en el divisionismo correspondía a sus creencias políticas radicales y su predilección por formas democráticas surgidas del arte popular. Nochlin llega a proponer que la totalidad de factores sistematizados en el divisionismo de Seurat, de la teoría de color a la técnica de su aplicación, tenía una función radicalmente democratizadora y anti-jerárquica. Cfr. Swartz, Jeffrey. El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político, 72.

34 Swartz, Jeffrey. El neo-impresionismo y la anarquía. Prefiguraciones de un compromiso político, p. 72-73.

35 Jean Grave (1854-1939) fue un importante activista en el movimiento anarquista francés, de oficio artesano zapatero. Estuvo involucrado con la publicación de Élisée Reclus "Le Révolté". Inicialmente era un socialista, se convirtió en anarcocomunista después de 1880 y fue un popularizador de las ideas de Piotr Kropotkin. En 1895 comenzó la publicación de Les Temps Nouveaux, que fue influyente en los círculos artísticos y literarios de la época. Muchos artistas famosos (como Aristide Delannoy, Maximilien Luce, Paul Signac, Alexandre Steinlen, Théo van Rysselberghe, Camille Pissarro, Van Dongen, George Willaume, etc.) ilustraron y ayudaron a financiar la publicación.

36 Signac, Paul, periódico "Le Révolté", 1902, citado en Juventudes libertarias Valencia. Arte y Anarquismo, publicado el 05.05.2014, véase web: https://juventudeslibertariasvalencia.wordpress.com/2014/05/05/arte-y-anarquismo/, consultado el 04.04.2021

37 Camille Pissarro (1830-1903) es considerado como uno de los padres del

impresionismo, Pissarro pintó la vida rural francesa, en concreto los paisajes y las escenas en los que aparecían campesinos trabajando, pero también escenas urbanas en Montmartre. En París tuvo como discípulos a Paul Cézanne, Paul Gauguin, Jean Peské y Henri-Martin Lamotte; así como a su propio hijo Lucien Pissarro y a la pintora impresionista estadounidense Mary Cassatt.

38 Lucien Pissarro (1863-1944), con su padre, Lucien aprendió las técnicas de pintura al aire libre características del paisajismo impresionista. A los veinte años se traslada a Londres, estancia que supuso el inicio de una importante correspondencia con su padre que constituye una valiosa fuente de información sobre el impresionismo. En cuanto a la pintura, Pissarro es uno de los primeros pintores en adherirse a la estética del neoimpresionismo propugnada por Georges Seurat y Paul Signac. Se da a conocer mediante su participación en diversas exposiciones colectivas tales como la VIII Exposición Impresionista, en 1886, en la cual también expusieron Seurat y Signac; el Salón de los Independientes, del mismo año y la exposición colectiva del grupo de Los XX en Bruselas en 1888.

39 Pissarro, Lucien. Citado en video Arte y Anarquía, 11’30’’. Publicado el 04.11.2011. disponible en Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=rsrRou_96ZE&t=366s., consultado el 04.04.2021

40 Bastará recordar que si bien los Constructivistas rusos intentaron, dentro de su programa, cumplir los objetivos de promover en su arte el satisfacer las necesidades materiales, expresar las aspiraciones, organizar y sistematizar los sentimientos del proletariado revolucionario, que proponía no un arte político, sino la socialización del arte . Los constructivistas apoyaron con gran entusiasmo la Revolución de Octubre de 1917 dedicándose a la creación de un arte con similares objetivos, es decir, de un arte del proletariado, pero con la Nueva Política Económica de Lenin se puso seriamente en duda la utilidad del movimiento el cual comenzó a perder influencia y a ser remplazado por el Realismo Socialista.

41 El alma del hombre bajo el socialismo es una obra que Wilde publicó en 1891, era un ensayo que abordaba una serie de ideas que eran interesantes. Wilde habló sobre los males que acarreaba la propiedad privada: la pobreza, el imposible individualismo de alguien que vivía de forma miserable. Y el arte, como el fruto del individuo que ha logrado desarrollarse. Oscar Wilde distinguía en el socialismo el camino perfecto para que todo ser, pueda desenvolverse de la mejor manera posible. Entendía que la miseria es la consecuencia de un sistema que permite a unos pocos concentrar una gran riqueza. El arte y la vida están reservados para pocos, es algo injusto, pero tal injusticia no será anulada por los que la padecen, sino por los que viendo esto, se rebelen y reclamen una sociedad más justa. De tal suerte que el cambio vendría por parte de los mismos poseedores de la propiedad privada. La abolición de la propiedad privada, según Wilde, produciría a individuos plenos, personas que se puedan dedicar a lo que les plazca, que vivan y que contemplen la vida. Las máquinas, que son la competencia del hombre, harían en el futuro todas las tareas de producción, llevando entonces al absurdo todo esfuerzo de los trabajadores. La tecnología y la ciencia servirían para que la humanidad se consagrara en ocupaciones sublimes y así, poder alcanzar los ideales que no fueron posibles en ninguna otra época.

42 Cfr. Alcalá, Jonathan. “Oscar Wilde y el socialismo” publicado en El Faro Norte / Arte y Literatura, disponible en web: https://elfaronorte.com/oscar-wilde-y-el-socialismo/, consultado el 04.04.2021.

43 El equipo académico y la editorial agradecen a todas las instituciones culturales, museos, universidades y ONGs que facilitaron a través de la web varias de las imágenes reproducidas en la presente publicación.

CAPÍTULO 3

Anarquismo contemporáneo: Radicalización y crisis de una estética anarquista

Cristián León González

- Arquitecto, Licenciado en Estética y Doctor en Historia del Arte

- Catedrático de Historia del Arte y la Arquitectura, UDP, UFT, UTEM

La primera parte de este artículo vinculará algunas de las vanguardias desarrolladas previa y en torno a la Primera Guerra Mundial, que permiten encarnar ciertos postulados anárquicos que se plasman en el mundo de las formas artísticas, convirtiéndose en la concreción vital y conceptual del relato ideológico. Nos referimos, sin duda, a las cuatro vanguardias más relevantes en este campo, como son el Expresionismo alemán (1905), el Futurismo italiano (1909), el Dadaísmo (1916) y el Surrealismo (1924). ¿Por qué sus inicios son tan nítidos? Porque en la mayoría de los casos son epistolares, es decir su fundación como movimiento se articula en Manifiestos, donde exponen sin ambigüedades sus postulados y programas. A partir de allí es relativamente fácil seguirles la pista y establecer ciertas vinculaciones del anarquismo teórico (o especulativo) y del anarquismo práctico (u operativo).

La segunda parte abordará el tema de la iconoclasia y el nihilismo, la destrucción como creación. Aquí se indaga cómo la imagen es objeto de profanación, degradación y finalmente destrucción, ya sea bajo los mitos refundacionales del anarquismo más radical, las tendencias “adanistas”, donde se cree que la historia comienza con ellos, un sesgado revisionismo y una variada cantidad de argumentos, que cobra especial vigencia en el mundo contemporáneo en general y en nuestro país en particular. Intentaré establecer vínculos entre Censura, Iconoclasia y Nihilismo en esta nueva Cancel Culture, con marcados ribetes sectarios y totalitarios. Es interesante observar que la furia iconoclasta solo ratifica el enorme poder que detentan las imágenes, sobre todo en el ámbito público aún en la era de la reproducción y difusión digital.

La tercera sección abordará la vigencia de un arte anarquista en la actualidad. ¿Existen aún hoy las condiciones y elementos sociales o políticos que permitan la persistencia de los postulados anárquicos del siglo XIX y comienzos del XX? ¿Son posibles en la era digital y transestética? O, por otro lado, ¿ha tenido que operar una metamorfosis tal que la hace difícilmente reconocible con los fundamentos planteados en sus orígenes? ¿Se ha convertido este en un arte oficial removiéndolo de su condición marginal, contestatario y contracultural para posicionarse como discurso dominante?

Finalmente abordaremos o intentaremos, dado el itinerario propuesto, plantear un análisis crítico del anarquismo en el arte actual y verificar si este contribuye a alcanzar las formas trascendentales que el arte vehicula, o simplemente es la

representación realista de una mentalidad desintegrada que deviene en aberración o anomalía estética al convertirse en sólo la nítida expresión del tipo de hombre que ha creado nuestra tardomodernidad. Si no se cumple la función renovadora del arte, que surge de integrar y trascender el mundo netamente material -y muchas veces opaco-, tenemos todo el derecho y el deber intelectual a plantear nuestra crítica, denuncia y desacuerdo ontológico. Una última advertencia preliminar será que, como se ha podido leer a través de los capítulos precedentes, el anarquismo no permite una categorización fácil, y eso repercute en todas sus análisis críticos y culturales. Este ensayo no escapa de ello.

Anarquismo y vanguardias artísticas

«Queremos glorificar la guerra—única higiene del mundo—el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los anarquistas, las bellas ideas que matan y el desprecio a la mujer».

MANIFIESTO FUTURISTA,

Filippo Tommaso Marinetti, 1909.

Será durante el desarrollo de las primeras décadas del nuevo siglo que se establecerán algunos vínculos entre algunas Vanguardias como los expresionistas alemanes, sobre todo en el colectivo Die Brücke (El Puente), los dadaístas en el exilio en Zúrich durante la Gran Guerra, los futuristas italianos y los surrealistas franceses y españoles con el Anarquismo, que progresivamente se irán alejando de la figuración naturalista, aunque nunca romperán con ella. ¿Cómo podía un artista expresar sus convicciones políticas después de la apostasía del naturalismo? En la aurora del arte de las Vanguardias se delineó este dilema gracias a la reflexión de los neoimpresionistas, adoptando la solución que fue prevaleciendo entre los artistas, y que entendía que el artista no debía ser fiel más que a la propia sensibilidad estética, con sus propios métodos, búsquedas y experimentaciones, y no por las temáticas, contenidos o programa político proclamado.

La proclamación de la demolición del antiguo orden estará encabezada por el

Expresionismo Alemán, en su colectivo Die Brücke (El Puente), fundado en 1905, cuyo objetivo declarado según se expresa en la carta con la que el grupo invitaba en 1907 a Emil Nolde (1867-1956) a sumarse a él: "Uno de los objetivos de Die Brücke es el de atraer a sí a todos los elementos revolucionarios y en fermento, y esto lo dice su mismo nombre: puente"[1]. El impulso anarquista principal era el fuerte impulso a destruir las antiguas reglas que oprimían al arte y dar espacio al libre curso de la espontaneidad de la inspiración de cada artista, donde este pudiese expresar su propio y personal temperamento. El pintor Ernst Ludwig Kirchner (1880-1938), el más representativo del grupo, planteará que "la pintura es el arte que representa en un plano un fenómeno sensible, donde el pintor transforma en obra de arte la confección de su experiencia. No hay reglas fijas para esto, las reglas para la obra individual se forman durante el trabajo a través de la personalidad del creador". Kirchner propone la destrucción de todo canon que pudiera obstruir la fluida manifestación de la inspiración inmediata. De este modo, los expresionistas no aceptarán someterse a leyes o disciplinas, solo a sus propias presiones emotivas.

No obstante, al intentar armonizar en la obra de arte, tanto las experiencias que recogían de su mundo interior con las impresiones que recibían del exterior, de la naturaleza, constituía el gran reto de los expresionistas; pues precisamente el problema esencial de ellos no era la forma del objeto sino su espíritu, de allí que se empiece a hablar de una "poética de la evasión", que los llevará a concentrarse sólo en su arte alejándose del resto de la sociedad. Otro de los puntos con los que conectaban con el movimiento anarquista era su rechazo a la burguesía triunfante, clase que creía aún en el progreso industrial como llave de la felicidad, en una visión optimista que culminaba en las múltiples ediciones de las Exposiciones Universales celebradas durante esas décadas. Frente a ese positivismo miope, los expresionistas recogían algunas enseñanzas del Romanticismo germánico, con el que comparten numerosos puntos, como la búsqueda de lo espiritual en la naturaleza -sin duda, el hilo argumental de todo el movimiento- o la recuperación de la Edad Media como periodo de pureza y de esplendor cultural. Son artistas que rechazan el presente que les ha correspondido, que se enfrentan a él mediante la admiración de otras épocas y otras culturas. Así, no dudan en acudir a las raíces populares y nacionales del pueblo germánico para oponerse a la herencia clásica de Grecia y Roma, que aún seguía vigente en las academias de toda Europa. También es necesario agregar, que el arte primitivo desempeñó un papel relevante en el nuevo lenguaje, como estaba sucediendo de modo simultáneo en el Fauvismo y en el Cubismo[2].

El Expresionismo nacía sobre esta base de protesta y crítica, y quería ser lo opuesto al positivismo. La poética expresionista fue sintetizada por el temprano observador de este movimiento, el escritor y crítico Hermann Bahr (1863-1934) en su ensayo Expressionismus, publicado en 1916:

Nosotros no vivimos ya, somos vividos, no tenemos ya libertad, no sabemos decidirnos. La naturaleza está privada del hombre, nunca hubo una época más perturbada por la desesperación, por el horror de la muerte. Nunca mayor sepulcral silencio ha reinado en el mundo. Nunca el hombre ha sido tan pequeño, nunca ha estado más inquieto. Nunca la alegría ha estado más ausente y la libertad más muerta. Y he aquí el gritar de la desesperación. El hombre pide gritando su alma, un solo grito de angustia sale de nuestro tiempo. También el arte grita en las tinieblas, llama al auxilio, evoca al espíritu. Es el Expresionismo[3].

Los futuristas, por otro lado, con un lenguaje netamente provocador, nacerán como oposición al provincianismo en que se encontraba el arte en Italia, dado su carácter periférico con respecto al arte moderno. Podemos afirmar que fue la primera vanguardia que planteó una intervención directa en favor de la modernidad en todos los campos, pondrá el talante polémico e iconoclasta como caballo de batalla. Influirá en otras vanguardias como el Dadaísmo y el Constructivismo. El Manifiesto Futurista (1909) de Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944), expresará algunos puntos interesantes por su afinidad al movimiento anarquista de esos años:

I. Queremos cantar el amor al peligro, a la fuerza y a la temeridad.

II. Los elementos capitales de nuestra poesía, serán el coraje, la audacia y la rebelión.

III. Contrastando con la literatura que ha magnificado hasta hoy la inmovilidad de pensamiento, el éxtasis y el sueño, nosotros vamos a glorificar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso gimnástico, el salto arriesgado, las bofetadas y el puñetazo.

IV. Declaramos que el esplendor del mundo se ha enriquecido de una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carrera con su vientre ornado de gruesas tuberías, parecidas a serpientes de aliento explosivo y furioso... un automóvil que parece correr sobre metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia.(…)

VII. No hay belleza más que en la lucha. No debe admitirse un jefe de escuela si no tiene un carácter recalcitrantemente violento. La poesía debe ser un asalto agresivo contra las fuerzas anónimas y desconocidas para hacerlas que se inclinen ante el hombre.(…)

IX. Queremos glorificar la guerra—única higiene del mundo—el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los anarquistas, las bellas ideas que matan y el desprecio a la mujer.

X. Queremos demoler los museos, las bibliotecas, combatir el moralismo, el feminismo y todas las cobardías oportunistas y utilitarias

XI. Cantaremos a las grandes muchedumbres agitadas por el trabajo, el placer o la rebeldía, las resacas multicolores y polífonas de las revoluciones en las capitales modernas (…)

Lanzamos en Italia este manifiesto de heroica violencia y de incendiarios

incentivos, porque queremos librarla de su gangrena de profesores, arqueólogos y cicerones. Italia ha sido durante mucho tiempo el mercado de los chalanes. Queremos librarla de los innumerables museos que la cubren de innumerables cementerios. ¡Museos, cementerios! ¡Tan idénticos en su siniestro acodamiento de cuerpos que no se distinguen! Dormitorios públicos donde se duerme siempre junto a seres odiados o desconocidos. Ferocidad recíproca de pintores y escultores matándose a golpes de línea y de color en el mismo museo. (…)

¡Con nosotros vienen los buenos incendiarios con los dedos carbonizados! ¡Heles aquí! ¡Heles aquí! ¡Prended fuego en las estanterías de las bibliotecas! ¡Desarraigad el curso de los canales para inundar los sótanos de los museos! ¡Oh! ¡Qué naden a la deriva los cuadros gloriosos! ¡Sean nuestros los azadones y los martillos! ¡Minemos los cimientos de las ciudades venerables!... (…)

Y la fuerte y sana injusticia estallará rabiosamente en sus ojos. Y estará bien. Porque el arte no puede ser más que violencia, injusticia y crueldad.

¡En pie sobre la cima del mundo lanzamos una vez más el reto a las estrellas! [4]

Los futuristas preconizaban la destrucción de las ruinas de la Antigüedad, glorificaba la violencia y el conflicto e instaba a destruir instituciones culturales, como museos y bibliotecas; pues no debemos olvidar que Italia alberga la más grande densidad de obras de la antigüedad pre-moderna, y muchas de ellas eran símbolos del poder religioso, político y económico de las épocas doradas pasadas, y por lo mismo, sentían que dormían sobre la gloria de sus ruinas y no habían sido capaces de gestar un arte nuevo que rompiese con la tradición. Interesante también porque ideas anárquicas comienzan a permear los nacionalismos fascistas -Marinetti era miembro del partido nacional fascista-, que cada vez más se irá acentuando en sus miembros, sus feroces ataques a la tradición artística y a las instituciones culturales, además de su desprecio por “la armonía y el buen gusto”.

Sin embargo, conviene no olvidar que su creador, el poeta Filippo Tommaso Marinetti, extrajo buena parte de sus actitudes vitales e ideológicas de sus contactos con los medios simbolistas franceses y que varios de los elementos esenciales del manifiesto fundacional, como la glorificación de la violencia y del "gesto destructor del libertario" procedían de esos medios, mientras que otros, como la idea del artista como héroe y del arte como forma de acción, venían de Nietzsche.

Alguna vez se ha escrito que en el manifiesto fundacional había muy pocas ideas realmente originales y que lo único novedoso era el modo en el que éstas se habían sintetizado. Pero el Futurismo fue un movimiento que basó su originalidad no tanto en sus fuentes e inspiraciones como en sus aspiraciones y modos de producirse[5].

Quizás lo más relevante, en cuanto a su filiación anarquista intrínseca de esta vanguardia sea que su manifiesto ofrece un marco ideológico que involucra a todas las artes, pero que no servía como pauta a ninguna, pues el Manifiesto Futurista no se propone un credo artístico o programa estilístico, sin que formula un modo de vida, que en definitiva designa una fusión entre arte y vida[6]. Pero será inevitable que desde ahora y en adelante, las vanguardias se entenderían como un cuestionamiento a la tradición y a las convenciones estéticas, destrucción de las formas artísticas tradicionales, provocación sistemática, experimentación constante a través de la obra de arte, el arte será entendido como denuncia y crítica social y política, polémica permanente y como actitud iconoclasta.

Como advierte Álvarez Lopera, pese a la utilización del plural, el futurismo era un solo hombre, Marinetti, y este lo había pensado como un movimiento exclusivamente literario. Por tanto, al manifiesto original de Marinetti le siguieron otros manifiestos futuristas sobre escultura, pintura, literatura, arquitectura y otros campos, escritos por otros miembros del movimiento. Entre los futuristas más destacados se encuentran el pintor y escultor Umberto Boccioni (1882-1916), los pintores Carlo Carrà (1881-1966), Giacomo Balla

(1871-1958) y Gino Severini (1883-1966), el pintor y compositor Luigi Russolo (1885-1947) y el arquitecto Antonio Sant'Elia (1888-1916). Del Manifiesto Futurista La pintura de los sonidos, ruidos, olores, de 1913, Carlo Carrá, este plantea que la pintura debe salir de las convenciones del plano -bidimensional-, y ampliar sus horizontes para indagar en las percepciones olfativas y auditivas, creando paralelismos con los colores y formas, que son propios del lenguaje pictórico:

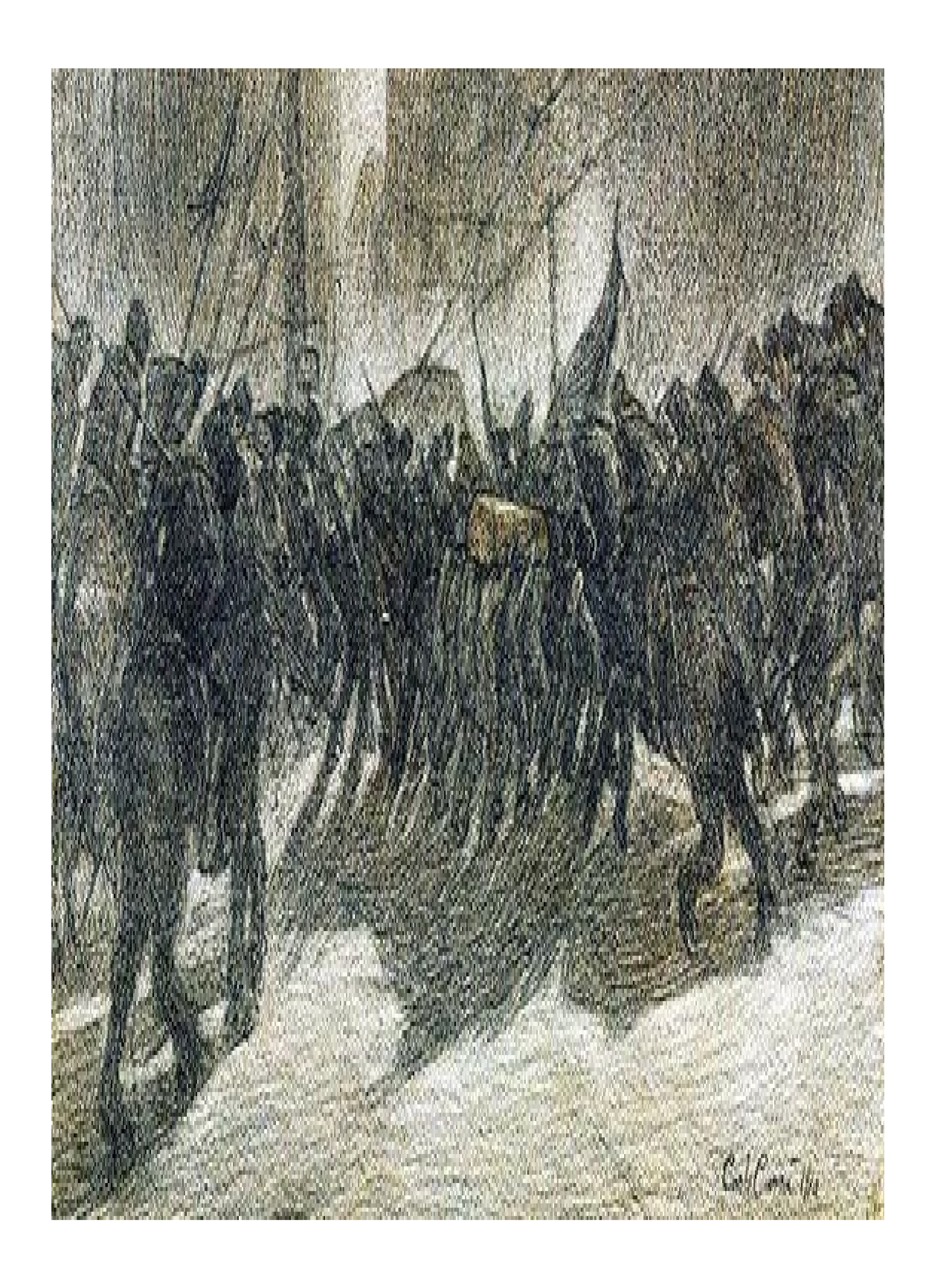
La imaginación sin fin, las palabras en libertad, el uso sistemático de las onomatopeyas, la música anti hermosa sin marco rítmico y el arte de los ruidos nacen de la misma sensibilidad que ha generado la pintura de los sonidos, de los olores y de los ruidos. (…)

Esta ebullición y torbellino de formas y de luces sonoras, ruidosas y olorosas ha sido entregado en parte por mí (…), por Boccionni (…), por Russolo (…) y por Severini (…), en cuadros violentamente discutidos en nuestra primera exposición de París. Esta ebullición implica una gran emoción y casi un delirio en el artista, el cual para dar un remolino, debe ser un remolino de sensaciones, una fuerza pictórica y no un frío intelecto lógico[7].

Todos estos manifiestos, llenos de frases grandilocuentes, eran secuelas del manifiesto fundacional de Marinetti, carentes de novedad, con frases altisonantes como "despreciar profundamente toda forma de imitación", "barrer del campo ideal del arte todo los motivos y todos los temas ya explotados", se atacaba a "la religión fanática, inconsciente y snob del pasado, alimentada por la existencia nefasta de los museos", etc. La verdad es que los artistas futuristas italianos no señalaron cuestiones técnicas referentes al estilo o lenguaje expresivo de su pintura, y "como una demostración del nacionalismo de sus redactores, y a la vez, de su desconocimiento de los avances de la vanguardia parisina, los únicos artistas a los que reivindicaba era el escultor Medardo Rosso y los pintores divisionistas italianos Segantini y Previati"[8].

Interesante en su filiación con el anarquismo es la pintura de Carlo Carrá, Los funerales del anarquista Galli (1911)[9]. De hecho Carrá vivía en Milán y estaba

involucrado con grupos anarquistas, estuvo en el funeral y recordó el hecho en sus memorias La mia vita (1945): “Me encontré de mala gana en el centro, ante mí vi el ataúd, cubierto de claveles rojos, balancearse peligrosamente sobre los hombros de los portadores del féretro. Vi caballos enloquecer, palos y lanzas chocar, me pareció que el cadáver podría haber caído al suelo en cualquier momento y los caballos lo hubieran pisoteado. Profundamente impresionado, tan pronto como llegué a casa hice un dibujo de lo que había visto”[10]. Al escribir sus memorias muchos años después, en 1945, cuando cayó el fascismo, Carrà pudo haber estado ansioso por asociarse con un momento importante del anarquismo italiano, plantea la autora. En ‘Los expositores al público’, el manifiesto que los futuristas publicaron en el catálogo de su primera exposición en París en 1912, escribieron esta declaración, posiblemente refiriéndose a esta imagen: “Si pintamos las fases de un motín, la muchedumbre bulliciosa con los puños en alto y los ruidosos embates de la caballería se traducen sobre el lienzo en haces de líneas que corresponden a todas las fuerzas en conflicto, siguiendo la ley general de violencia del cuadro”[11]. Ella nos refiere que esta pintura de Carrá se ha transformado en el santo y seña del Futurismo, tanto por su contenido violento como por las novedades formales que presenta. Sus relaciones con la política anarquista, el cubismo y las pinturas de batalla -indudable cita a la batalla de San Romano de Paollo Ucello (c. de 1435-1445)-, nos recuerdan las diversas ideas que circulaban en la Europa del siglo XX.



Carlo Carrà. Estudio para el funeral del anarquista Galli. Pastel sobre papel, 58 x 87 cm, colección particular, Milán.

Será en el exilio en Zürich durante la I Guerra Mundial, cuando en 1916 el poeta alemán Hugo Ball (1886-1927)[12], junto a su pareja, la escritora Emmy Hennings (1885-1948) fundan el Cabaret Voltaire, una taberna ubicada en la planta superior de un teatro, donde presentaban funciones experimentales que se burlaban de las obras presentadas abajo, y hacían lecturas de poesía y conciertos. Una taberna que solo funcionaría seis meses, pero que quedaría grabada en la Historia. Ahí nacería un movimiento que se rebelaría contra todo tipo de convención estética y del mismo arte, movimiento que más tarde llevaría el nombre Dada. A esta idea se unirían rápidamente escritores y artistas contemporáneos como Jean Arp (1887-1966), Marcel Janco (1895-1984) y Richard Huelsenbeck (1892-1974). Sin embargo, el ingreso de un joven llamado Samuel Rosenstock -pero que firmaba sus obras con el nombre de Tristan Tzara (1896-1963)- sería fundamental en el grupo.

Con el Dadaísmo, ocurre el nacimiento de la negación total. De hecho, su nombre no significa nada[13]. Sin embargo tanto su elección del nombre como su ausencia de sentido revelan el talante transgresor y rupturista que constituirá la primera crisis del arte moderno. Esta vanguardia exacerba la voluntad de destrucción, como una nítida imagen especular de lo que sucedía en la Europa de la Gran Guerra, que estaba siendo arrasada. Sus miembros, instalados en el exilio por una guerra en que no creían, forjaron un movimiento iconoclasta y destructivo a través del cual manifestaban su rebeldía y desazón por lo que ocurría en el frente y con el hombre, víctima del horror de la guerra.

Comparten su desazón de la escena mundial y su voluntad de destrucción, con los expresionistas alemanes, pero los dadaístas serán aún más radicales: estarán en contra de la belleza eterna, contra la inmutabilidad de los principios, contra las leyes de la lógica, contra el pensamiento estático, contra el purismo de los conceptos abstractos, contra todo lo que se eleve como universal. Junto a lo que ellos niegan, que ya revela su fuerte y decidido talante anarquista, también este se perfila con meridiana nitidez por lo que promueven: los dadaístas apoyarán la desenfrenada libertad del individuo, todo aquello que sea inmediato y espontáneo, actual, aleatorio, todo lo que vaya contra el transcurrir apacible de la temporalidad, apoyarán la contradicción e irán contra el lugar común, apoyarán

el caos contra el orden, la imperfección contra la perfección.

Para los dadás el espíritu no debía ser aprisionado por las reglas, sino que debía fluir libremente en la continua invención de la propia existencia, no tolerándose ninguna esclavitud, dado que no hay una libertad asentada para siempre, sino un incesante dinamismo de la libertad, en la cual ella vive negándose continuamente a sí misma. La noción de la constatación del fracaso dado el sombrío panorama de ese entonces alimentó en estos autores el rechazo a los valores que ostentaban la sociedad burguesa y que ya habían percibido las vanguardias antes vistas. Pero el Dadá fue más allá, pues junto con favorecer y promover una profunda renovación de los medios expresivos en el arte, puso en entredicho la actividad artística en sí misma, la función del arte y el papel mismo del artista en la sociedad. El conocido Manifiesto Dadá de Tristán Tzara de 1918 esclarece las intenciones del movimiento de modo muy evidente:

Yo escribo este manifiesto para mostrar que pueden ejecutarse juntas las acciones opuestas, en una sola y fresca respiración; yo estoy en contra de la acción; a favor de la continua contradicción, y también de la afirmación, no estoy ni en favor ni en contra y no lo explico porque odio el sentido común.(…)

Una obra de arte jamás es bella, por decreto, objetivamente, para todos. La crítica es por lo tanto inútil, no existe más que subjetivamente, para cada uno, y sin el menor carácter de generalidad. ¿O acaso se ha hallado la base psíquica común a toda la humanidad? Quedan, bajo las alas anchas y benévolas del intento apocalíptico: el excremento, los animales, las jornadas. ¿Cómo es que se quiere ordenar el caos que constituye esa infinita informe variación: el hombre? El principio «ama a tu prójimo» es una hipocresía. «Conócete» es una utopía, pero más aceptable pues hay un contenido de maldad en ella. Ninguna piedad. Luego de la matanza nos queda la esperanza de una humanidad pacificada.(…)

Así nació DADA de una necesidad de independencia, de desconfianza para la comunidad. Aquellos que nos pertenecen conservan su libertad. No reconocemos ninguna teoría. Estamos hartos de las academias cubistas y futuristas: laboratorios de ideas formales.

¿Es que se hace arte para ganar dinero y acariciar a los gentiles burgueses? Las rimas suenan a la asonancia de las monedas y la inflexión resbala a lo largo de la línea del vientre de perfil. Todas las agrupaciones de artistas han desembocado en este banco cabalgando sobre diversos cometas. La puerta abierta a las posibilidades de revolcarse en los cojines y en la comida.(…)

El pintor nuevo crea un mundo, cuyos elementos son también los medios, una obra sobria y definida, sin argumento. El artista nuevo protesta: ya no pinta (reproducción simbólica e ilusionista) sino que crea directamente en piedra, madera, fierro, estaño, organismos locomotores a los que pueda voltear a cualquier lado el viento límpido de la sensación momentánea.(…)

Para el autor, ese mundo carece de causa y teoría.

Orden = desorden, yo = no-yo, afirmación = negación: resplandores supremos de un arte absoluto. Absoluto en pureza de caos cósmico y ordenado, eterno en el glóbulo segundo sin duración sin respiración sin luz sin control.(…)

Destruyo las gavetas del cerebro y las de la organización social: desmoralizar por todas partes y echar la mano del cielo al infierno, los ojos del infierno al cielo, para restaurar la rueda fértil de un circo universal.(…)

Estoy contra los sistemas, el más aceptable de los sistemas es no tener, por principio, ninguno. Completarse, perfeccionarse en su propia pequeñez hasta llenar el vaso de su yo, coraje para combatir por y contra el pensamiento, el misterio del pan desencadenado desencadenando súbitamente una hélice infernal en lirios económicos (…)

Que grite cada hombre: hay un gran trabajo destructivo, negativo, por cumplir. Barrer, asear. La limpieza del individuo se afirma después del estado de locura, de locura agresiva, completa, de un mundo dejado en manos de bandidos que desgarran y destruyen los siglos. Sin fin ni designio, sin organización: la locura indomable, la descomposición.(…)

Cualquier producto de disgusto que pueda convertirse en una negación de la familia, es dada; protesta con los puños de todo su ser en acción destructiva: dada; conocimiento de todos los medios hasta ahora rechazados por el sexo público del compromiso cómodo y la cortesía: dada ; abolición de la lógica, danza de los impotentes de la creación: dada ; de toda jerarquía y ecuación social instalada para los valores por nuestros lacayos: DADA ; cada objeto, todos los objetos, los sentimientos y las oscuridades, las apariciones y el choque preciso de las líneas paralelas, son medios para el combate: DADA ; abolición de la memoria: DADA; abolición de la arqueología: DADA; abolición de los profetas: DADA ; abolición del futuro: DADA ; creencia absoluta indiscutible en cada dios producto inmediato de la espontaneidad: DADA; salto elegante y sin perjuicio de una armonía a la otra esfera; trayectoria de un discurso descartado como un grito; respetar todas las individualidades en su locura del momento: seria, temerosa, tímida, ardiente, vigorosa, decidida, entusiasta; pelar su iglesia de todo accesorio inútil y pesado; escupir como una cascada luminosa el pensamiento despectivo o amoroso, o mimarla —con la viva satisfacción de que da igual— con la misma intensidad en el monte, pura de insectos para la sangre bien nacida, y dorada de cuerpos de arcángeles, de su alma. Libertad: DADA DADA DADA, aullido de los dolores crispados, entrelazamiento de los contrarios y de todas las contradicciones, los grotescos, las inconsecuencias: LA VIDA[14].

Llegados a este punto, a los dadaístas no les quedaba más opción que hacer tabula rasa sobre el entramado artístico vigente y con ese objetivo, se experimentó intentando ampliar las fronteras del arte, por ejemplo, combinando las experiencias de cada arte con el resto, lo que permitió hacer surgir una serie de objetos de compleja clasificación, entre los que figuran el cuadro manifiesto,

el rayograma o el ready meade[15]. Desmontando o deconstruyendo todas las categorías tradicionales del arte. La anarquía se aprecia en cada una de sus calculadas operaciones o espontáneos gestos: libertad en grado superlativo, subversión del lenguaje, provocación sistemática, aleatorios conciertos ruidistas[16], declamaciones poéticas nihilistas, poemas simultáneos[17] o poemas estáticos[18]. Es decir, extasiados con la novedad, los dadaístas quisieron ampliar las fronteras todavía no exploradas del arte, jugando con la anarquía, el sinsentido y la provocación como quien ejecuta las teclas de un piano explorando los límites de la tonalidad, o traspasándolos, sintiéndolos rozar una libertad no intuida como nunca antes. Desde el punto de vista plástico el collage y los relieves quizás fue la aportación más llamativa. Estos fueron llevados a cabo por el pintor francoalemán Jean Arp (1887-1966)[19], quien después se incorporaría al movimiento surrealista, y más tarde, rompiendo con ellos, fundaría la Abstracción-Creación. Mientras tanto en New York se articularía un Dadá más progresista reunido en torno a la figura de Marcel Duchamp (1887-1968)[20] y Francis Picabia (1879-1953)[21], que ejercerá una fuerte influencia en la evolución del dadaísmo, gracias al uso del ready-made, como el famoso urinario (La fuente, 1917) presentado en la exposición de la Sociedad de Artistas Independientes de New York. El ready-made introducía una fuerte crítica a la institucionalidad y el fetichismo de las obras de arte, provocando enormes tensiones incluso dentro del mismo círculo surrealista. Toda su obra es una burla al espectador, carente por completo de significado de ningún tipo. Dalí se mofaba abiertamente de la “búsqueda de lecturas” de los críticos de arte moderno. Solía decir: “Esto que he hecho ni sé lo que es, pero está lleno de significado”. Estos trabajos iniciaban el camino del arte conceptual, donde ya no importaba la pericia, la sensibilidad o la formación del artista. Duchamp ya se preguntaba en 1913: “¿Se pueden hacer obras que no sean de arte?”. Dado que el ready–made constituye un género artístico nuevo e independiente, tratándose de objetos de consumo producidos a escala industrial y que a través de su selección y presentación accedían a la categoría o status de arte. Con ello se rechazaba con gran mordacidad el tradicional mito que presentaba al artista como genial creador. Sin duda un gesto radical y cuestionable, al trasladar la reflexión a cuáles son las características y condiciones que hacen de un objeto una obra de arte[22]. Recordemos que desde la perspectiva tradicional esa pregunta resultaría del todo ociosa dado que el arte residía en el artista no en el objeto, arte-factum, esto es, hecho con arte. Esta suplantación de Duchamp de dotar a un objeto industrial cualquiera de los atributos de una obra de arte[23] iba a marcar el derrotero del Arte Contemporáneo de Posguerra, como tal vez ningún otro artista iba a hacerlo. Cincuenta años más tarde, Duchamp confesaría: “Les tiré el

urinario en la cara y ahora lo admiran por su belleza estética”[24].

Los dadaístas reconocieron en los ready-made de Marcel Duchamp el concepto de antiarte que ellos propugnaban. “Pero a diferencia de lo que sucedía en Zúrich, Duchamp no se rebelaba contra el arte como tal. Su objetivo no era destruir el arte, ni someterlo a ridículo. Pretendía elaborar preguntas nunca antes formuladas al arte. En su opinión, las posibilidades de la pintura tradicional estaban agotadas, mientras que las fronteras del arte seguían aún por explorar”[25].

No obstante, la estrategia del escándalo acompañaría gran parte de su producción pues era un gesto típicamente dadá. El gesto iconoclasta de pintarle bigotes y barbilla a una postal de la Mona Lisa de Da Vinci reflejaba el desprecio por la tradición artística y por el halo cuasi sagrado que alcanzaban ciertas obras[26]. Pero el gesto iconoclasta no iba solo en los bigotes. Además agregó una misteriosa inscripción al pie de la imagen: «L.H.O.O.Q.». Leídas deprisa en su correcta pronunciación francesa, se reproduce fonéticamente: «elle a chaud au cul», que se traduce como «ella tiene el culo caliente» o mejor dicho «ella está en celo». Duchamp se permite así una broma sutil aunque burda sobre la mujer consagrada e inmortalizada en la obra de Leonardo, despojándola de su halo.

El Dadá cultivó de modo habitual esta actitud despectiva hacia las vacas sagradas de la historia del arte[27]. Hoy es fácil ver rayada con spray o plumón el rostro de una bella modelo o una figura conocida en una paleta publicitaria en el espacio público. La pregunta es si Duchamp y los dadaístas no agotaron en sí mismos las fronteras del arte que ellos mismos querían ampliar. El siguiente epígrafe analizará más detenidamente el persistente fenómeno de la iconoclasia y de las motivaciones de sus promotores. Pero veamos antes el Surrealismo y cómo abordan el problema de la libertad.

Si el Dadá intentaba dar respuesta a esta problemática en la práctica constante y sistemática de la negación, el Surrealismo intentará darle a la libertad del artista una fundamentación ética. Invirtiendo el problema y pasando de la negación a la afirmación. Si bien muchos conceptos y gestos dadaístas pasarán al Surrealismo .y también sus artistas transitarán a este movimiento, pero todo eso adquirirá una fisonomía diferente:

Si efectivamente, el Anarquismo del Dadaísmo apuntaba por encima caracteres

deseosos de su polémica y alcanzando al máximo a la concepción de la libertad, como inmediato, y al vitalista rechazo de toda convención moral y social, el Surrealismo se presenta con la propuesta de una solución que dé al hombre una anarquía realizable. Al rechazo total, espontáneo, primitivo de Dadá, el Surrealismo sustituye la investigación poética que se inspira ampliamente en los conceptos freudianos de la importancia del inconsciente. Los problemas de la libertad y de la conciliación entre arte y sociedad permanecen como el nudo fundamental del Surrealismo. Al igual que Dadá, tampoco incluso el Surrealismo se presenta como una escuela literaria o artística, la apuesta que está en juego es mucho más importante que el arte de hacer cuadros o de escribir. Está en juego el destino del hombre, su fortuna o su ruina en la Tierra. Esto es lo que el Surrealismo entiende y está, precisamente, en la dirección de esta verdad, sin sobreentendidos con los que comience su acción[28].

El año 1924, André Breton (1896–1966), proclamaba el primero de los Manifiestos del Surrealismo, donde se precisaba el intento de los surrealistas para salir de los rígidos esquemas de la razón y de la observación realista de los hechos para buscar significados ulteriores y vínculos más auténticos con las profundidades del yo. Apoyándose en los descubrimientos realizados por Freud, se tendió a examinar el mundo de los sueños para el proyecto de una reconstrucción integral de la personalidad.

Sólo por mala fe se nos podría discutir el derecho de emplear la palabra surrealismo en el peculiar sentido que nosotros le damos, puesto que resulta evidente que esta palabra antes de nosotros no había conocido fortuna. La defino, pues, de una vez por todas:

SURREALISMO: s.m. Automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar tanto verbalmente como por escrito o de cualquier otro modo el funcionamiento real del pensamiento. Dictado del pensamiento, con exclusión de todo control ejercido por la razón y al margen de cualquier preocupación estética o moral.

ENCICLOPEDIA: Filos. El surrealismo se basa en la creencia en la realidad superior de ciertas formas de asociación que habían sido desestimadas, en la omnipotencia del sueño, en la actividad desinteresada del pensamiento. Tiende a provocar la ruina definitiva de todos los otros mecanismos psíquicos, y a suplantarlos en la solución de los principales problemas de la vida. Han hecho profesión de fe de SURREALISMO ABSOLUTO: Aragon, Baron, Boiffard, Breton, Carrive, Crevel, Delteil, Desnos, Eluard, Gérard, Limbour, Malkine, Morise, Naville, Noll, Péret, Picon, Soupault, Vitrac[29].

Al nihilismo de los dadaístas, los surrealistas opusieron la convicción de que aún se podía gestar al hombre nuevo en un mundo mejor. Las aspiraciones de este colectivo pasaban por la firme creencia de que podrían liberar al hombre de todo tipo de límites mentales y a reintegrarlo como un ser unitario y orgánico, dado que la civilización occidental, al centrarse unilateralmente en la razón les habría impedido desarrollar todas sus otras potencialidades. Por tanto, los surrealistas se la juegan por los componentes irracionales de la psique humana y reivindican instancias hasta ese momento, despreciadas como los sueños, el instinto o la intuición. Su deuda manifiesta con Freud se manifestará en el plasmar la conflictiva relación entre deseo y realidad, entre el consciente y el inconsciente. “Esa falta de control es la que propiciará la aparición de imágenes de una violencia y un erotismo desconocidos”[30]. En definitiva se basaba en la actividad creativa afirmada en los procesos irracionales. Parafraseando al conde de Lautremont[31], dice Breton: “Bello como el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas sobre una mesa de disección”. Con este proceso sistemático de descontextualización y exilio de seres y objetos en la pintura es el surgimiento de “lo maravilloso”, entendido como revelación, que será tanto mayor cuanto más arbitraria sea la imagen y más entre en contradicción con la experiencia cotidiana.

Las incongruencias presentadas posibilitan destruir nuestras configuraciones esquemas mentales estimulando o posibilitando el acceso a la surrealidad, que como la definía Bretón en su primer manifiesto: “Creo en el encuentro futuro de esos dos estados, en apariencia tan contradictorios, como son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de surrealidad”, es decir, sería aquella realidad que desconocemos. En el contexto de esta pintura ilusionista se configuraba una iconografía absolutamente perturbadora y donde la realidad se vuelve desconcertante, bocas que vuelan por el espacio, relojes blandos, trajes

colgados que mantienen la forma del cuerpo que habían abrigado, etc. La imagen surrealista tenía una imagen precedente en la pintura metafísica de Giorgio de Chirico (1888-1978)[32], que sumado al deseo de penetrar a las capas más profundas de la psique y, a la vez, sortear la labor fiscalizadora de la consciencia, diera como resultado la aparición de nuevas técnicas[33].

Tras su ruptura con Dadá, el Surrealismo pasó por diversas fases. La primera corresponde al momento de articulación de grupo y de definición de su perfil ideológico, acompañado todo ello de una intensa actividad experimental. Vino después un periodo de concienciación política, en el que se produjo el acercamiento al Partido Comunista y la sustitución de La Révolution Surréaliste por otra publicación titulada Le Surréalisme au service de la Révolution[34].

En la década del 30 se inició una fase de expansión del movimiento por todo el mundo que será reforzado por el estallido de la II Guerra Mundial. Durante su exilio en México, León Trotski se reunió con André Breton. Líder revolucionario uno, referente surrealista el otro, su oposición común al nazismo y al estalinismo daría lugar a un particular manifiesto que reivindicaba la libertad total en el arte:

André Breton había llegado a México un 18 de abril de 1938, con el auspicio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, para dictar una serie de conferencias sobre la situación de la cultura francesa. De todos los destinos posibles, eligió México porque allí se encontraba exiliado desde hacía poco más de un año León Trotski, su principal referente político desde que buena parte del grupo surrealista francés –Louis Aragon y Tristan Tzara primero, Paul Éluard después– se había alineado con el Partido Comunista, aceptando de un modo u otro la tutela partidaria sobre el arte y la literatura. Fueron pocos los surrealistas que se mantuvieron fieles al espíritu libertario con que habían surgido a principios de la década de 1920 y algunos de ellos se filiaban por entonces en la Oposición de Izquierda internacional, el ala trotskista de la Internacional Comunista. Al igual que los trotskistas, los surrealistas libertarios venían siendo excluidos de los frentes antifascistas. Era el precio a pagar por su rechazo a los Procesos de Moscú, a las purgas de oposicionistas y de anarquistas en la Guerra

Civil Española y a las alianzas de los comunistas con los moderados en los frentes populares[35].

En dicha reunión -describe Tarcus-, Trotski propuso la idea de crear una federación internacional de artistas y escritores revolucionarios que pudiera hacer frente a la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios controlada por los estalinistas, que tenía filiales como la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, con sede en París, y la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, con sede en México. Breton, hombre de manifiestos, dobló la apuesta y le propuso, como punto de partida, firmar un texto conjunto: Según el testimonio de Breton, su manuscrito original reclamaba: «Toda libertad en el arte, salvo contra la revolución proletaria» y fue Trotski quien, advirtiendo los «abusos que podrían hacerse de este último tramo de la frase (...) lo suprimió sin dudarlo». Como ha observado agudamente Michael Löwy, «las simpatías de Breton por el anarquismo son cosa conocida; pero curiosamente, en este manifiesto, quien redactó los tramos más 'libertarios' fue el exiliado ruso». El escritor y el revolucionario firmaron el Manifiesto un 25 de julio de 1938, apenas una semana antes de la partida de Breton. Trotski prefirió retirar su firma y propuso en su lugar el nombre de Diego Rivera, aunque este no hubiera participado en la redacción. El texto definitivo en francés fue el punto de partida de los esfuerzos por dar a conocer el Manifiesto cuando todo anunciaba el estallido de una nueva guerra[36]. El surrealista, finalmente, aspiraba a la totalidad, lucha por encarnar la letra y el espíritu de la revolución, por ser verbo y acción, por reconciliar el sueño y la realidad. Schwarz afirma:

Ser surrealista significa en primer lugar ser anarquistas, con todo lo que el término comporta, y esto es pura rebelión. Consciente rechazo de todo principio, de autoridad, de toda jerarquía, de todo sistema, de toda violencia. Las opciones fundamentales del Surrealismo conservan toda su carga subversiva porque expresa las aspiraciones más profundas del hombre. El Surrealismo es –recordémoslo-, amor, poesía, revolución a la par del poeta, del enamorado, del alquimista. El Surrealista es un paria, un solitario, incluso cuando milita en grupo, y entonces el mismo grupo es un grupo marginado fuera del sistema del cual niega las reglas del juego. La soledad del surrealista es la de Nietzsche y de Stirner, donde la frontera entre soledad y egoísmo es difícil de encontrar, porque

el amor del prójimo es operante solamente en la medida en que el prójimo se descubre en sí mismo. El amor del sí mismo es el presupuesto para el conocimiento del sí mismo. Y comprendernos a nosotros mismos significa comprender y amar al otro. La transformación de la sociedad pasa necesariamente por la transformación del individuo, pensar lo contrario significa colocarse en una perspectiva católica o marxista, para quien la felicidad no es nunca una realidad a conquistar ahora y por sí, sino una promesa para los otros que debería realizarse en un hipotético futuro, a condición, evidentemente, de que se acepte a renunciar hoy a aquello que nos es prometido para mañana, exactamente como el tabernero cuya cartel precisa: "mañana se fía"[37].

Iconoclasia y nihilismo: la destrucción como creación

"Nuestra misión es destruir, no construir: otros hombres construirán,otros mejores que nosotros,

más inteligente y más libres".

Confesiones al Zar Nicolás I, Mijail Bakunin, 1857.

Hemos podido analizar hasta aquí como el corpus teoricum desarrollado por el anarquismo viaja desde la idea a la encarnación en acciones concretas. Por otro lado vemos como el anarquismo, por su propia naturaleza, desarrolla múltiples cabezas -cual Hidra de la mitología helénica-, que la hacen muy difícil de clasificar y un fenómeno muy complejo de abordar. Pero eso no quiere decir que no podamos intentar una explicación de ello.

El anarquismo se plantea como una emancipación contra el poder establecido y como un grito de libertad de sus individuos. El poder establecido puede ser la aristocracia y la burguesía triunfante -el poder económico- (Proudhon), y también puede ser la Iglesia -el poder religioso- y el Estado -el poder político- (Bakunin). Estos tres poderes, sumado al poder militar/policial, que permite el Estado de Derecho que es el marco que garantiza los derechos y las libertades

fundamentales del ser humano, sustentan de algún modo el poder cultural, que determina el marco de creencias y prácticas dominantes que define a una sociedad contemporánea. Este acuerdo tácito permite la cohesión social, el sentimiento de pertenecer a una comunidad de valores y creencias, de amor a la patria. Es decir, son las instituciones las encargadas de dar sentido a sus integrantes. Si estas, no cumplen su cometido, marginando a algunos de sus miembros, excluyendo a parte de su comunidad, o desatendiendo sus legítimas demandas o invisibilizando o estigmatizando a ciertos grupos periféricos, es cuando se producen los brotes de rebelión que rompen dicho acuerdo social. En ese momento, el cinturón que aprieta la ciudad puede organizarse y manifestar su descontento y llevarlo a un nuevo nivel.

Por otro lado -según hemos visto en la evolución histórica del anarquismo en los capítulos precedentes-, existía un anarquismo especulativo que derivó en dos corrientes principales, del cual se van a descolgar diferentes grupos. Me refiero al anarquismo colectivista y al anarquismo individualista. El primero de ellos será cercano al marxismo, pero tendrán una diferencia esencial: estos últimos necesitan del Estado para llevar sus ideas de igualdad e instaurar la dictadura del proletariado; en cambio los anarquistas colectivistas aspiran a que el hombre se reúna libre y espontáneamente en asociaciones o federaciones libres para la consecución del proyecto de vida que ellos aspiran. Por tanto, el Estado no solo no es necesario, sino que un enemigo al que hay que combatir.

Bueno, es precisamente en el anarquismo especulativo colectivista que derivará a un anarquismo operativo, que bajará estas ideas y utopías a la calle, al ámbito cotidiano y que se irá convirtiendo en dominante a medida que transcurran los años. El anarquismo individualista no recurrirá a estas tácticas, prefiriendo que la historia se encamine hacia su destino inevitable, donde los hombres serán libres de elegir su propio proyecto de vida respetando irrestrictamente el del prójimo. Esta condición esencial los diferencia también de las motivaciones de los lobos solitarios, que elegirán la vía del atentado y del terror para imponer su propia y personal agenda.

Mientras algunos de los anarquistas colectivistas, como los anarcosindicalistas, intentaban organizarse en empresas colectivizadas y autogestionadas o adaptarse a los cambios y complejidades de la vida moderna, en el paso al siglo XX proliferan grupos aislados que promueven otras formas de acción directa: el atentado, con el objetivo de generar temor en la población y en los circuitos de poder antes mencionados. El problema es que los anarquistas organizados se

negarán a condenar estos hechos de violencia, atentados y actos de terrorismo. A lo más, como Errico Malatesta (1853-1932), plantean la necesidad de enmarcarla bajo una estrategia política o a justificar que solo obedecen a impulsos individuales movilizados para atacar y destruir los símbolos del poder antes mencionados: políticos, económicos, religiosos y militares, es decir, todos los símbolos de las instituciones que dan forma y sentido a una nación o sociedad.

Se validaba así la vía violenta como camino posible para imponer a otros la agenda del anarquismo. El precursor e ideólogo de esta tendencia fue el ruso Serguéi Necháyev (1847-1882)[38], quien recluta jóvenes para armar conspiraciones y organizar asesinatos selectivos del régimen zarista. Es preciso decir que el clima político y social de incertidumbre y de decadencia de los antiguos valores de aquel entonces ayudaba bastante a conseguir adeptos idealistas para la causa. “La propuesta se vincula con el estado de incertidumbre de la intelectualidad rusa que no establece fronteras claras entre una estrategia política y una mirada nihilista sobre el mundo, cuyo único objetivo es la destrucción”[39]. En el Catecismo de un Revolucionario (1868) esboza sus ideas para un movimiento revolucionario, altamente disciplinado y profesionalmente organizado[40]. Este Catecismo incluía la mentira, la difamación, la infiltración, el robo y el asesinato por la causa, además de un elaborado mandamiento de adhesión ciega a esta: había que darlo todo por ella. El manifiesto convertía al anarquista en un monje revolucionario.

Al conocer el contenido del Manifiesto de Necháyev, Bakunin le envía una carta donde le plantea alarmado en su último párrafo: “Tú querías, y aún quieres, convertir tu propia crueldad y fanatismo extremista en una regla para la vida. Renuncia a tu sistema y llegarás a ser un hombre valioso; pero si no deseas renunciar a él, entonces ciertamente te convertirás en un militante nocivo y altamente destructivo, pero no del estado sino de la causa de la libertad”[41]. El terror sistemático encuentra así en Necháyev una teoría y un modelo. Tal vez allí resida la fascinación que provocó en sus contemporáneos y que todavía inspira a los grupos anarquistas radicalizados de hoy en día.

Creímos pertinente enfatizar este momento cuando ciertas variantes del anarquismo optan por la acción violenta contra la sociedad y su patrimonio como vía política, pues ese será el camino que el anarquismo colectivista operativo cultivará en gran medida, y por el que obtendrá su triste fama, pero que será avalado desde el silencio tácito del anarquismo colectivista especulativo, cuando no instigado por ellos mismos tras un velo de sombras. Aquí nos interesa

analizar la medida en que la iconoclasia, la destrucción y el caos sirven a su ideario o a sus motivaciones revolucionarias de su proyecto político.

La iconoclasia y la destrucción del patrimonio material de una nación en todo su espectro es un ataque a los símbolos que ostenta una cultura. Nos interesa analizar este controvertido tema de las relaciones que pudiese haber entre símbolos, iconoclasia y anarquismo, así como indagar en las motivaciones de estos últimos desde tres miradas. Estas tres perspectivas son desde la óptica conservadora, desde la progresista y desde la artística. Creo que es relevante esta perspectiva multifocal dado que la iconoclasia constituye un acto de enorme eficacia comunicativa y de gran daño psíquico y moral a la población, además de todo el daño pecuniario, material y físico asociado. La eficacia destructiva ya estaba planteada en el corazón del anarquismo, formulada por el teórico revolucionario Mijaíl Bakunin: "sin destrucción no hay creación".

Este anarquismo operativo no necesita ser mayoría, ni aspira a ser representativo ni tener sueños compartidos ni conquistar adhesiones de la masa. Solo necesita visibilizar sus demandas o al menos sus ideas. Para ello, pese a su nombre de anarquistas, deben estar muy bien entrenados, muy convencidos y radicalizados. Una estructura de corte paramilitar, obediente a una especie de "Estado Mayor" -el mencionado anarquismo especulativo-, que instruya a sus soldados -anarquismo operativo-, obedientes y fundamentalistas, temerarios y que gocen de cierta autonomía, del anonimato o agrupados en pequeñas células debidamente jerarquizadas. En su ideario todo está subordinado a la causa revolucionaria, siendo indolentes y refractarios al dolor ajeno, y de hecho celebrándolo si afecta a cualquiera de los grupos que ostentan el poder en dicha sociedad.

Por lo general los soldados son jóvenes estigmatizados o autoexcluidos que sienten que el mundo, por las razones que sean, no les ha dado justicia ni lo que ellos creen merecer. Al no tener mucho que perder, son capaces de elevar la apuesta, y llevan al límite su barbarie destructora, pues para ellos la sociedad que se ha construido les resulta ofensiva, abusiva y denigratoria. Pero como estos grupos funcionan en la marginalidad y en las sombras, esperan el momento preciso para actuar, esperando las instrucciones de su "Estado Mayor". Sus acciones deben ir precedidas de que haya suficiente pasto seco acumulado para que se prenda la chispa que incendie la pradera. Es decir, debe generarse una atmósfera psíquica cargada de descontento social, pasos en falso de los que ostentan la autoridad, discursos incendiarios de parte de sus adversarios políticos

y desazón y confusión pública. El agotamiento presentado por todas las instituciones a nivel nacional y global, reveló la fragilidad en que se sustenta la democracia y la crisis consecuente del liberalismo económico. Un agotamiento crónico que estos grupos anarquistas aprovechan de precipitar para que alcance el colapso. Pero el fenómeno iconoclasta no es nada nuevo:

El fenómeno iconoclasta es un hito muy visitado y despierta particular atención en las clases de historia medieval y moderna. En el año 730 d. C., alentado por un conflicto con los monacatos bizantinos que atraían a los fieles a través de las imágenes religiosas, el emperador León III buscó «purificar» la Iglesia mediante un edicto que dio inicio a una campaña contra los íconos. Así, las imágenes fueron consideradas como meros ídolos, algo prohibido taxativamente por el libro sagrado del Éxodo en la tradición judeocristiana. Desafiando la oposición del patriarca Germano I de Constantinopla, los soldados imperiales irrumpieron en las iglesias y destruyeron tablas, estatuas y mosaicos varios.

Mucho después, en plena Reforma protestante, otro episodio se ubicó en los orígenes de la República de la Provincias Unidas de los Países Bajos. Tanto en ciudades del norte calvinista como en algunas del sur católico (actual Bélgica), miles de ciudadanos irrumpieron en las iglesias que respondían a Roma en la llamada Beeldenstorm (frase que se volvería célebre, la «furia iconoclasta») y destruyeron la estatuaria católica afirmando que violaba el segundo mandamiento (la prohibición de adorar ídolos), desfigurando las imágenes de los santos. Aunque todavía no lo sabían, estos puristas que entraron en abierta rebeldía contra Felipe II de España –heredero de aquellos territorios– estaban comenzando una de las primeras revoluciones burguesas y en el siglo XVII dieron lugar a la sociedad y la cultura más liberales de Europa. En una secuencia que se relaciona con el precedente anticatólico neerlandés, pero que adquirió mayor celebridad histórica, es bien conocido que los revolucionarios franceses profanaron en 1793 las tumbas de la catedral de Saint-Denis, verdadero espacio sagrado de la unión del trono y del altar, y que los sans-culottes se llevaron dientes y partes de cráneos de monarcas y cardenales del Antiguo Régimen[42].

El 04 de julio de 2020, Donald Trump, en una alocución conmemorativa de la Independencia, desde el simbólico Monte Rushmore afirmó: «Las personas que dañen o derriben estatuas deberán pasar como mínimo diez años en prisión» y que pronto después transformó en ley. Pensemos que había pasto seco por el manejo displicente de la pandemia con el consiguiente gran número de muertes, y la llama que prendió la pradera fue el lamentable asesinato del afroestadounidense George Floyd a manos de un policía que se excedió en su actuar el 25 de mayo de ese año. Esto generó movilizaciones y disturbios en varias ciudades, incluidas el derribo o vandalización de estatuas de George Washington, Andrew Jackson el general confederado Albert Pike, de Cristóbal Colón y de muchos otros, además de ataques a iglesias o la destrucción de la fachada de la Iglesia episcopal de San Juan en el Parque Lafayette en Washington.

En el caso de los innumerables y cotidianos actos de vandalismo a que fue sometido el patrimonio material en nuestra patria durante el denominado “estallido social” en Chile es importante la reflexión que hace el académico italiano radicado en Chile, Romolo Trebbi:

Es para mí inconcebible que alguien conciba la destrucción de su propio patrimonio y que la intelectualidad chilena no se haya manifestado de manera clara, contundente contra esta barbarie demencial. El patrimonio es el alma que define a una nación, por lo que estos actos desalmados son producto de una violencia sin límite.

Emplazo al Gobierno, a los políticos, a los intelectuales, a todos los chilenos a valorar que su presente lo forjaron sus antepasados, sus artistas, sus poetas, sus pensadores, sus héroes. Todos ellos construyeron esta patria. Rindámosle homenaje conservando lo que nos dejaron, el patrimonio cultural de Chile.

En la historia hemos visto cómo los invasores han robado obras de arte de los pueblos conquistados para admirar y enriquecer su propio patrimonio. Así, por ejemplo, lo hicieron los ingleses con obras del Partenón en Atenas, napoleón con los caballos de San Marcos en Venecia, y las tropas SS con innumerables obras

de arte sustraídas a museos públicos y privados; sin embargo, estos fueron delitos de pasión por la belleza y no de una barbarie destructiva que vemos sucede impunemente por meses en este país que me ha acogido y por esa razón el dolor lo hago propio[43].

Similares observaciones había hecho el escritor Cristián Warnken en el programa Buenos Días de TVN una semana antes[44]. El patrimonio sería el espejo de la memoria, el reflejo de las aspiraciones del pasado donde se fue sedimentando y amalgamando el conjunto de valores, tradiciones y el acervo de ideas que modelaron la patria. Esto, visto desde una mirada conservadora.

Visto desde una perspectiva progresista, el derribo de monumentos o su vandalización obliga a revisar más críticamente a la sociedad, a quienes esta ha honrado a través de sus monumentos en el espacio público. Esto permitiría contar la historia desde el punto de vista de sus víctimas, de los vencidos, de los invisibilizados. Argumentan que esta sería una batalla por la memoria, una reivindicación en contra del colonialismo, de la xenofobia, de la imposición de modelos culturales ajenos a los pueblos conquistados, es decir, en contra de la hegemonía cultural impuesta por los que resultaron ser los vencedores.

Ya sean derribadas, destruidas, pintadas o grafiteadas, estas estatuas personifican una nueva dimensión de lucha: la conexión entre los derechos y la memoria. Ponen de relieve el contraste entre el estatus de los negros y los sujetos poscoloniales como minorías estigmatizadas y embrutecidas, y el lugar simbólico dado en el espacio público a sus opresores; un espacio que también conforma el entorno urbano de nuestra vida cotidiana[45].

Y si bien, donde quiera que estos movimientos de protesta utilicen estos métodos, siempre provocan reacciones indignadas y protestas públicas de la ciudadanía y de las autoridades. Por aquel lado se argüirán las virtudes y actos que lo hicieron digno de ser elevado a los “altares” del espacio público y conmemorar su gesta o sus atributos; por el otro, se pondrá énfasis en su lado B, aquel que lo hace recordar como un simple humano, enfatizando más en sus sombras que sus luces, presentándolo al menos como un personaje contradictorio

o indigno de su “canonización” popular o institucional. Los opositores a esta mirada rebatirán que eran “las costumbres de la época”, o “el marco mental común de entender la realidad de ese momento”, por lo que esa crítica estaría injustificada. A su vez, la contra, le reprochará que nunca levantaran la voz, o incluso, se escucharan solo voces de elogio frente a la destrucción de las estatuas de Marx, Lenin o Hussein derribadas en Europa del Este o en Irak.

Mientras que la perspectiva, aun imaginaria, de vivir entre este tipo de monumentos les resulta intolerable y agobiante, ellos se sienten muy orgullosos de que las estatuas de generales confederados, comerciantes de esclavos, reyes genocidas, arquitectos de la supremacía legal de los blancos y propagandistas del colonialismo fascista constituyan el patrimonio histórico de las sociedades occidentales. De este modo, insisten en señalar que «no borraremos ningún rastro o figura de nuestra historia»[46].

Jorge Baradit en su libro sobre el denominado “estallido social” de octubre de 2019 -y cuya portada es precisamente la cabeza de una supuesta escultura de Pedro de Valdivia arrancada de cuajo por una cuerda todo en fondo rojo carmesí-, afirma:

Por esas primeras semanas se habían producido diversas formas de «vandalismo cultural», como lo definieron algunos. Para la prensa y los detractores se trataba de acciones irracionales de pura destrucción. Se derribaron monumentos y estatuas a lo largo de todo el país. Antipatriotas, vándalos ignorantes, lumpen criminal fue lo que menos se dijo. Pero si uno ponía más atención, se daba cuenta de que no se trataba de cualquier monumento. Esta turba irracional tuvo ojo clínico para atacar aquellos que representaban cuestiones puestas en tela de juicio por el movimiento. Al destruir monumentos de Bernardo O´Higgins, Diego Portales, Cornelio Saavedra, Cristóbal Colón, José Menéndez, entre otros, estaba demostrando una conciencia histórica muy definida. Puso en problemas el análisis del movimiento completo. (…) Parecía que el movimiento estaba interpelando a toda la historia de la República y la manera en que había ofendido a quienes ahora se tomaban las calles. Quizás la Constitución del 80 y el

neoliberalismo eran solo la encarnación actual del mismo fenómeno de siempre.

Nunca las correlaciones son estrictas, pero podríamos decir que alguna forma de misteriosa memoria histórica llevó a la masa a morder pijes específicos. Destruir la estatua de O'Higgins es atacar el autoritarismo militar, el primer dictador de la patria; derribar el monumento a Portales es arremeter contra el autoritarismo civil, el estado portaliano elitista y represivo, desmontar y arrastrar por las calles de Yumbel el busto de Cornelio Saavedra, es el nítido rechazo al ideólogo y ejecutor de la pacificación de la Araucanía, que nos tiene en un conflicto permanente por más de ciento cincuenta años con el principal pueblo originario de nuestro país, los mapuches; la destrucción del monumento a José Menéndez, en la plaza de Punta Arenas, es el ajuste de cuentas con el empresariado explotador histórico que maltrata, arrasa con protección del Estado y abusa a cambio de progreso y trabajo, en el caso de este personaje, incluso cargando al responsabilidad del genocidio de un pueblo completo, los selknam. Ni hablar del significado detrás de la destrucción de monumentos a militares y conquistadores españoles. Si uno hace el ejercicio de sumar lo que hay detrás de cada uno de esos montones de piedra o bronce, descubre a un pueblo postergado, hecho de mestizos, indígenas y trabajadores y puede pensar que todo esto se trata de la rebelión histórica del gran pueblo chileno, excluido del poder y los privilegios de una clase que se instaló durante la colonia y que, después de la Independencia, se las ha arreglado para mantener su parcela de poder a través de diferentes mecanismos[47].

En estas líneas el autor deja entrever tres elementos clave que indicábamos al principio sobre el anarquismo colectivista operativo, sintetizados en la trilogía AAA: asesoramiento-adanismo-ascetismo. Por un lado, el asesoramiento se deja ver en el reconocimiento tácito de una élite especulativa que dirige los movimientos de sus soldados hacia objetivos focalizados, que nada tiene de comportamientos aleatorios y ni de gestos espontáneos, sino que obedecen a objetivos previamente trazados. En segundo lugar revela otra de las características típicas del anarquismo y que también comparte con el populismo: el adanismo, es decir la asentada convicción de que la historia comienza con ellos, dado que la comprensión del pasado es que esta ha sido una serie ininterrumpida de fracasos, desencuentros, errores y traiciones. La historia de la

patria debe ser un movimiento popular -o populista-, que debe llegar al poder para reivindicar a los pobres, a los desplazados, a los marginados, tras siglos de gobiernos vendidos a la oligarquía, a la burguesía local o bien a los imperialismos extranjeros. En tercer lugar el ascetismo: en una visión purista de la realidad, ellos se erigen como la reserva moral del pueblo, que actuando supuestamente bajo su nombre, estos monjes revolucionarios se autoproclaman los verdugos del nuevo orden -fundado en el caos-, exigiendo de sus enaltecidos antepasados un comportamiento moral limpio de toda mancha que pudiera ensuciar su reputación, unos santos seculares sin ninguna mácula y que no contravenga ningún postulado que ellos reivindican, juzgando con sus actuales normas éticas el actuar del pasado, presos de un presentismo feroz. Es decir, ellos encarnan en la tierra la impoluta belleza del paraíso, los únicos elegidos que tiene acceso a la verdad. La ignorancia es siempre audaz e insolente.

El progresista defiende que la historia es un flujo y las ciudades son organismos vivos que mutan de acuerdo a sus necesidades y dinámicas, valores y deseos de sus habitantes, y estas transformaciones son siempre el resultado de conflictos políticos y culturales. De allí desprende que derribar monumentos que conmemoran hechos del pasado o encarnan valores añejos actualiza y da sentido a las luchas del presente, sean cuales sean estas. Eso sí, marchando a la par con nuevas exigencias de tolerancia. Este progresismo secularista se alimenta de la inmanencia y del cambio, pretendiendo dar a sus luchas del momento una validez elevada a norma de universal observancia, porque ellos lo estiman así, jerarquizando el instante por sobre el largo sedimento de los complejos procesos históricos. Se erigen en jueces y dioses, y dictaminan que es lo que debe permanecer y que no, escondidos bajo la impostura que representan al "pueblo", cuando justamente "pueblo" es el que está en posesión de su cultura, a diferencia de masa, que es una muchedumbre informe que solo tiene deseos, apetitos y angustias, manipulable y servil, justamente por no conocer, amar y cultivar su cultura y su memoria. La manipulación del lenguaje se les hace perfectamente funcional para transmitir su ideario, la mentira como recurso político permite que de forma perversa, el lenguaje genere realidad

Otro rasgo progresista es el revisionismo histórico, absolutamente tendencioso, que intenta reivindicar la visión de los vencidos, pero donde la iconoclastia sería su argumento más perverso, expresando un deseo inconsciente de negar el pasado. Pero es justamente creando y no destruyendo como se honra a las víctimas de la injusticia; museos de la memoria, memoriales y monumentos conmemorativos recuerdan a todos ellos. Si no, pregúntenle a los alemanes, que

sí saben de ello. El proceso de expiación es necesario, pero es un trabajo que debemos hacer unidos, donde no cabe la exclusión ni la expulsión de lo distinto. Justamente las lecciones de la historia deben apuntar a encontrarnos, reconciliarnos y no en acrecentar la grieta.

Pero el anarquismo desea sacar las costras y hacer sangrar las heridas, ya que se alimenta del conflicto, de poner a los hermanos uno contra los otros, todo ello a fin de aplicar su propio programa revolucionario, que nunca se impondrá, pero sí dejará tras de sí una estela de destrucción y barbarie. Cortar un árbol toma unos minutos, pero que este crezca y alcance la madurez es una labor de siglos. La destrucción también es creación, argumentarán. Reescribir completamente el pasado es su suprema aspiración, dado que, según su óptica, el patrimonio arquitectónico, religioso y artístico está cargado de un legado de opresión de los poderes fácticos sobre los desvalidos hombres.

Entiéndase bien, no negamos que algunos monumentos puedan herir sensibilidades. La estatua de Salvador Allende en la Plaza de la Constitución puede herir a muchas personas, pero no se desprende de allí que deba ser destruida. El ejercicio libertario consiste en permitir que convivan las diferentes miradas, que comulguen todas las voces de los que hicieron grande a nuestra patria. Así los monumentos conmemorativos urbanos, las iglesias y el patrimonio material en general, se constituirán en símbolos no solo del mensaje específico que proyectan, sino símbolos de que un país se puede reconciliar y donde pueden coexistir las diversas miradas, donde toleramos al que piensa distinto y donde se eleven como signo de que podemos convenir en nuestro derecho a no estar de acuerdo. Y si una estatua de Pinochet no se ha erigido, será porque el consenso social está de acuerdo en que sería más un factor de desunión que de reconciliación.

La última mirada del análisis de la iconoclastia es la perspectiva artística. Y tiene que ver con responder la pregunta: ¿Por qué algunas personas destruyen imágenes? ¿Qué es lo que en el fondo motiva estos actos colectivos de violencia contra algo que al fin y al cabo es un objeto inerte e inofensivo? ¿Cómo podemos pensar la iconoclasia en este mundo contemporáneo tardomoderno? Preguntas que David Freedberg intenta responder en sus libros El Poder de las imágenes e Iconoclasia[48] y que plantea preliminarmente que "nunca se podría comprender plenamente el poder de las imágenes a menos que entendiéramos por qué provocan tal resistencia, antipatía y miedo"[49].

Sin duda hay complejas razones, pero nos circunscribiremos a la iconoclasia colectiva en el espacio público, articulándola con las pulsiones por destruir, eliminar, alterar o suprimir los monumentos portadoras de una carga simbólica y de edificios patrimoniales de uso público y las implicancias que pudieran desprenderse de estos actos.

Como afirma J.M. Durán, la destrucción voluntaria y sistemática, es decir, no simplemente casual, de la obra de arte, el monumento o los bienes inmuebles se encuentra en evidente contradicción con la idea de que existe un patrimonio o herencia cultural que se ha de conservar[50]. La pregunta irresistible es si en tiempos de anorexia cultural, ¿son las circunstancias sociales, políticas o ideológicas del momento las que determinan lo que debe ser digno de ser conservado? ¿Son ellos los nuevos curadores del espacio público y que definen y entienden qué es o no patrimonio cultural?

Al parecer los episodios iconoclastas se suceden de un modo exponencial en la sociedad mundial. Inauguramos el siglo XXI con el movimiento Talibán, que instigado por el Mullah Omán, destruyeron en marzo de 2001 los enormes budas excavados en Bamiyán, Afganistán. El evidente argumento era que la reivindicación cultural de lo propio está en la negación cultural de lo otro, considerado un enemigo. Le seguirán los atentados del 11 de septiembre de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas y al Pentágono, símbolos del poder económico y militar de los EE.UU. respectivamente. Ya despertó diversas opiniones en el mundo intelectual:

El imaginario que se desprende del acto de destrucción puede resultar incluso fascinante. En 2001, ante los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, el escritor estadounidense Jonathan Franzen caracterizó a los perpetradores de aquel ataque como «artistas de la muerte» y sostuvo que debían haber gozado con la «terrible belleza de su acto». El compositor alemán Karlheinz Stockhausen fue más allá y sostuvo que lo que había ocurrido en aquel 11 de septiembre era «la mayor obra de arte de todos los tiempos». Aunque, claro está, aquellos derrumbes no fueron puramente «visuales»; sobre todo, sepultaron vidas. De ahí que el también compositor György Ligeti afirmara que si su colega realmente había dicho eso probablemente habría que encerrarlo en un manicomio[51].

Muchos episodios sacudieron a la opinión pública, por todo el mundo, con atentados y destrucción de monumentos que exaltaban a diversos personajes de la historia, que habían sido forjadores de la nación, líderes espirituales o también edificios de fuerte carácter simbólico. Los EE.UU. y Chile fueron los últimos en recibir los embates de la furia iconoclasta refundacional. Entonces ¿cuáles serían las implicancias teóricas y estéticas de la relación entre iconoclasia y conflicto?

La primera implicancia es que los impulsos deliberados y no espontáneos de destrucción de los símbolos que dan identidad y cohesión social a una nación, son para certificar el fin del antiguo orden y atestiguar, por otro el ascenso del orden nuevo que se quiere instaurar. La imposición totalitaria refundacional se ancla en el convencimiento fanático y también psicopatológico de radicalizaciones egocentradas que coaccionan y amedrentan a la población, conjuntamente que validan moralmente sus posturas extremas mediante la estrategia de la victimización.

La segunda implicancia se deriva del deseo de castigar a una imagen o un edificio como si fuera un ser viviente. Al mutilar, rayar o derribar una estatua, o al quemar o vandalizar un edificio patrimonial simbólico -una iglesia como símbolo del poder religiosos, o una universidad como símbolo del poder burgués-, se le está haciendo un ajuste de cuentas por lo que sus instituciones hicieron o debieron hacer. Aquí se incluyen todo tipo de reivindicaciones postcoloniales e históricas, una reescritura de una narrativa por parte de los vencidos.

La tercera implicancia entre iconoclasia y conflicto tiene que ver con la persistencia de la destrucción de imágenes y símbolos a través de toda la historia de la humanidad y cómo esta también se ancla en la historia de la modernidad, demostrándonos que estas actitudes tienen la piel muy dura, que prácticamente nacieron con el hombre y van a morir con él. Reconocer esa tensión constante entre civilización y barbarie, tan difícil de erradicar, nos debiese alertar a anticipar acciones y no precipitarlas.

Una cuarta implicancia, y a nuestro parecer, extremadamente grave, tiene que ver con las formas en que la estética contemporánea ha adoptado una visión positiva de los actos de destrucción como una faceta más de la creatividad artística. El mundo del arte y de la crítica ha permanecido en un cómplice

silencio o una adiaforia frente a la destrucción e ira iconoclasta que ha sacudido a nuestro país en los dos últimos años, ya sea naturalizando el estado de cosas, ya sea justificando como legítimas los modos de reivindicación de los denominados “excluidos”, o analizando desde la fría y aséptica mirada teórica los impulsos destructivos y disolventes de quienes perpetran estos hechos. Junto a ellos se alimenta y crece un autoritarismo de corte totalitario que apela a la pureza y por otro, los amantes del arte se convierten en destructores del arte o al menos en sus cómplices pasivos: “amamos el arte y lo odiamos a la vez; lo apreciamos y nos infunde temor, somos conscientes de sus poderes”[52].

La última implicancia es la relación concomitante entre censura e iconoclasia, libertad e integrismo, política y estética, ignorancia y soberbia, odio y miedo, reivindicación y memoria. Estas complejas conexiones nos permiten ver el problema más allá de un fenómeno de un severo trastorno de la personalidad o de un mero comportamiento de masas irreflexivas, de quienes se ven implicados en esas manifestaciones. Es fundamental un entendimiento más profundo sobre las causas que generan dicha hostilidad y de la apatía de muchos de sus observadores.

Por ello, la desmesura del comportamiento que lleva a realizar ataques tan feroces y hostiles contra los monumentos debe ser objeto de la más profunda atención por parte de los observadores y analistas de la sociedad y de la cultura, pues evocar razones simples a problemas complejos puede ser un error caro a los bienes que atesora una nación. Lo advertimos, porque la historia es rica en ejemplos lamentables de cómo un periodo de censura precedió a una furia iconoclasta que luego se desbordó hacia ajusticiamientos de personas vivas que representaban lo mismo que se le imputaba a las imágenes y edificios.

Las fronteras tienden a desdibujarse y la deshonra tributada a la imagen, se puede traspasar al prototipo, es decir, a seres vivientes que encarnan ese mismo coeficiente simbólico. Por todo ello, las motivaciones más claras de la iconoclasia parecen ser de orden político: “El objetivo consiste en eliminar todo aquello que simboliza o representa el orden antiguo y, normalmente, represivo, el orden que se desea sustituir por otro nuevo y mejor. Eliminar los vestigios de un pasado negativo. Suprimir las imágenes de un orden repudiado o de uno autoritario y odiado significa hacer tabla rasa e inaugurar la promesa de la utopía”[53]. En todo caso, las motivaciones políticas es uno de los tipos de iconoclasia más antiguos, pero también el más vigente. No obstante:

Cuando examinamos las formas que adopta la destrucción y la violencia de que son objeto las imágenes, o cuando asistimos, por ejemplo, a la quema de efigies burdas y satíricas, vuelven a salir a la superficie los aspectos psicológicos de la cuestión, y el acto político se combina con el idiosincrásico y neurótico. Siempre es posible alegar –como tienden a hacer los historiadores puramente empíricos cuando consideran las circunstancias de cada acontecimiento- que la iconoclasia nunca va más allá de la retirada de los símbolos de un orden que inspira odio. ¿Nunca va más allá? (…) Observar ilustraciones de ataques concretos a imágenes o escuchar el testimonio de participantes en movimientos iconoclastas o el testimonio de personas que han perpetrado actos iconoclastas aislados, es una base más que suficiente para justificar esa posibilidad.

Otro elemento que no podemos dejar de ignorar es que todos los iconoclastas son perfectamente conscientes de la publicidad que provocará su acto. En la plaza Baquedano los grupos de anarquistas organizados que hostigaban en forma sostenida el monumento al general Baquedano y al soldado desconocido, conocían cabalmente el valor estratégico, histórico, cultural y simbólico de la obra que atacaban sin cesar y del lugar donde éste se emplazaba. La Plaza Baquedano se ha configurado en un símbolo de encuentro y de unión de dos Chiles que se unen. Es más centro y origen simbólico de Santiago en la actualidad que lo que lo es la Plaza de Armas. Hoy se ha resemantizado el lugar como la Zona Cero, desde constituirse en el espacio simbólico del corazón de las demandas ciudadanas, que popularmente la rebautizó como Plaza de la Dignidad, hasta ser el centro y origen de la revuelta anarquista, donde viernes a viernes debemos soportar su desmesura y vandalismo reivindicacionista que, como una onda expansiva, arrasa de modo análogo a un intenso impulso de hiperpresurización creado al detonar un explosivo de alto poder, destruyendo aceras, señalética, mobiliario urbano y fachadas, cuando no comercio o edificios patrimoniales. Estas acciones obviamente constituyen una extensión activista de sus ansias egocéntricas de publicidad, aun cuando sus encapuchados autores actúen en el anonimato, pero es el hecho lo que vindican. Atacar una obra reconocida en un emplazamiento simbólico de alto significado expresa la inmediata notoriedad del grupo que se lo adjudica, sobre todo por la intensificación de los aspectos totémicos y fetichistas que pudiesen incrementar el valor simbólico del monumento en cuestión. Las causas esgrimidas pueden

tener unos efectos aún más duraderos que el hecho concreto de volcar una estatua, sobre todo si van publicitadas en los medios de información y las redes sociales, multiplicando el impacto mediático del hecho. La publicidad para la causa se convierte así en un móvil irrenunciable por el alto impacto que puedan generar sus motivaciones políticas.

Dicho esto, y para concluir, no debemos olvidar el aspecto de la psique individual, que muchas veces queda sumergido y olvidado en la psique del colectivo. Pero, ¿quién puede dimensionar los resentimientos, frustraciones y decepciones personales que se ocultan tras estas acciones y que en estos casos, se transforman en odio hacia el éxito de otros o hacia la institucionalidad o modelo económico que ellos sindican como "supuesto" culpable? Así, ataques organizados que nada tienen de espontáneos; la publicidad que reporta para la causa el ser cubierto por la prensa de diferentes medios, colaborando consciente o inconscientemente a generar miedo o terror en la población; la ferocidad, frustración y rabia hacia el gobernante y el modelo político-económico y social que encarna, redirigido a los símbolos que representan al prototipo viviente y finalmente; la expresión orgiástica de los resentimientos y patologías individuales, forman unidos un peligroso cóctel que ve en el patrimonio la personificación sintética de todo lo que ellos detestan.

Una práctica tan nefasta como extendida es destruir el patrimonio a nombre de ciertas visiones integristas, mesiánicas y puritanas, que conlleva la lamentable consecuencia de perder memoria. Cuando estos monumentos desaparecen, le estamos cortando senderos a la humanidad, como fuentes de comprensión de nuestro pasado, de nuestra identidad, de nuestras remembranzas. Cortar o demoler ese lazo con el pasado deja a una sociedad entera transitando entre la in-comprensibilidad y la in-significancia; disminuye el espesor de nuestro inconsciente colectivo y al borrarle sus hechos genuinos y memorables, deja a las generaciones futuras indemnes para ser inoculados con todo tipo de ideologías colonizadoras y nefastas. Como dice Javier Marías: "Pero como el adanista ha hecho todo lo posible por no enterarse, por desconocer cuanto ha habido antes de su trascendental "advenimiento" –por ser un ignorante, en suma, y a mucha honra–, se pasa la vida creyendo que «inaugura» todo: aburriendo a los de más edad y deslumbrando a los más idiotas e ignaros de la suya"[54].

La vigencia de un arte anarquista

Después del terremoto que supusieron las vanguardias artísticas en el mundo del arte y del pensamiento anarquista, sobre todo las que analizamos en el primer epígrafe de este capítulo, donde se abrieron las compuertas a todo tipo de propuestas y apuestas, con todo lo de bueno y de malo que esto pudiera conllevar, tales como el final de la tradición; el arte como experimentación, provocación, denuncia, iconoclastia o irreverencia; muerte de la belleza y culto el feísmo, la profanación del arte, el abuso de la belleza, el arte en estado gaseoso en la modernidad líquida, la era transestética o anestética; lo cierto es que cada original propuesta que surge en este singular siglo XXI en alguna mente creativa, casi siempre nace con su certificado de defunción extendido[55]. En la era del totalitarismo estético, donde todo es arte y por lo mismo, nada es arte, la posibilidad de un arte anarquista ya es suficientemente compleja por un lado, y por otro, que este arte sea capaz de enarbolar la bandera en el bastión hoy asediado de la belleza, de la libertad o de la verdad es, por decirlo de algún modo, muy complejo. La posmodernidad ha exigido un esfuerzo titánico para mantener la lucidez, la cordura o al menos en sostener un visión coherente, en un mundo centrífugo, radical y voluble.

Las vanguardias intentaron abrir un flanco de arte alternativo e incluso subversivo al decurso del arte, sobre todo como fuente de experimentación. Con ello quedaban abolidas las normas, el artista era “liberado” para poder trabajar sin reglas dando libre curso a sus intuiciones, búsquedas racionales, sentimientos, pulsiones, deseos, miedos, o simplemente obedeciendo a su curiosidad. Las reglas o categorías vendrían después, reflexionando sobre lo hecho. Al problema de la experimentación luego le vendría el problema de la legitimación, el tema más crucial de la preocupación posmoderna. La pregunta era fundamental, pues ¿cómo el arte de las vanguardias, muchas veces difícil, hermético e impopular, terminó siendo aceptado como medida institucional del gusto? ¿Del gusto de quién? Parte del certificado de defunción extendido a este arte estaba firmado justamente por el circuito institucional del arte que ahora le legitimaba y lo hacía ingresar al mundo de los marchantes, galeristas, coleccionistas, museos y público que lo consumía. Dicho de otro modo, eran legitimados por el sistema del mercado oficial del arte.

La posmodernidad intervendrá decisivamente en esta concepción. Jean Baudrillard afirmará que el arte ha penetrado totalmente la realidad, lo que significa que las fronteras entre arte y realidad se han esfumado y ambos

conceptos han colapsado en un simulacro universal, al derrumbarse el concepto mismo y la distinción entre representación y realidad. La realidad se torna redundante y así llegamos a la hiperrealidad, en la que las imágenes se cruzan incesantemente entre sí sin ninguna referencia a una realidad o a un significado. Esto condujo al «fin del arte».

Después de los movimientos de contracultura de la década de los 60, unido al multiculturalismo, que llevó a la pluralidad estilística, mientras en otros lados repercutía en una reacción para preservar las formas tradicionales de un arte local. Otros preferían indagar en la hibridación y las nuevas posibilidades hasta ahora ignoradas. Junto a ello se afirmaba un supuesto arte que descansaba no en el «esplendor de la forma», sino como mero producto del discurso, aunque muchas veces la obra no era el directo correlato de tal argumentación, degradándose a simple perorata, hasta convertirse en antiarte, es decir, el mundo de obras que desafían las definiciones aceptadas del arte. De allí lo que llamábamos arte se tornó más impreciso pues se alejó del terreno de lo visual, haciendo impracticable poder de hablar de «estilos artísticos» o incluso volver extremadamente difusa la noción misma de «arte». La aparición del movimiento posmoderno permitirá una relación de simbiosis y no de competición de unos estilos con otros. Pero ni los desafíos más extremos del antiarte lograron socavar el sistema del mercado artístico en la era del denominado capitalismo artístico. Si todo se vuelve anárquico, entonces nada lo es. La disolución líquida o gaseosa del concepto lo vuelve inefable, difuso y raquítico.

Veamos en primer lugar las características y consecuencias de la Posmodernidad, explicado por el artista ruso Ilya Kabakov:

El arte moderno tiene que ver con una extraordinaria confianza de cada artista en su propio genio, con la confianza de que están revelando una verdad profunda y de que son los primeros en hacerlo. La conciencia del posmodernismo surge en una sociedad que no necesita nuevos descubrimientos, una sociedad que intercambia informaciones, que acepta todos los lenguajes posibles y establece interrelaciones entre ellos. Se podría afirmar que la modernidad se yuxtapone a todo lo que le ha precedido en el pasado, mientras que el posmodernismo significa sobre todo la participación en un mundo interconectado, en una red de vida artística.

La diferencia más profunda es la actitud hacia el lenguaje artístico. Los modernos están absolutamente seguros de su originalidad; creen haber creado un lenguaje original auténtico. Para los posmodernos todos los lenguajes son auténticos y no auténticos a la vez. El artista moderno está convencido de que ha desarrollado su propio lenguaje universal, mientras que el posmoderno sabe que todos los lenguajes han sido ya inventados, por lo que busca la interrelación entre ellos. Es significativo el hecho de que, antes de la Segunda Guerra Mundial, Cézanne fuera especialmente popular, es decir, un artista que había descubierto un nuevo lenguaje artístico. Para la conciencia posmoderna de la posguerra, una de las principales figuras es Duchamp, que utilizaba materiales ya confeccionados (ready mades). El artista posmoderno actual no sólo trabaja con materiales confeccionados, sino con lenguajes artísticos prefabricados[56].


R.MUTT
1917

Marcel Duchamp. Fuente, 1917/1964. urinario de porcelana, 33 x 42 x 52 cm.

Estocolmo, Moderna Museet.

Lo que argumenta Kabakov no es solo producto de una revolución filosófica, sino que no tendría un efecto tan decisivo si no fuera por el apoyo concomitante de la irrupción tecnológica radical del último tiempo. La llegada del nuevo siglo ha significado la penetración de nuevas formas de vivir, de cómo la gente vive, se comunica y se interrelaciona. El multiculturalismo que invade todos los aspectos de la vida se ha convertido en norma y la hibridación es la intensificación de una de las características de nuestra Posmodernidad. Pero junto con ello hay otros elementos de nuestra Posmodernidad que es necesario revisar brevemente a fin de establecer la real cabida de un arte anarquista en nuestro tiempo.

En contraposición con la Modernidad, la Posmodernidad sería una época caracterizada por el desencanto. Se renuncia a las utopías y a la idea de progreso. Las grandes instituciones –al menos en Occidente-, como la democracia, la política y la Iglesia caen en el desprestigio y pierden influencia en los entornos sociales donde eran valorados. Por otro lado se produce un desplazamiento en el orden económico capitalista, pasando de una economía de producción hacia una economía basada en el consumo, denominado tardo-capitalismo por algunos. También se desvanecen las grandes figuras carismáticas, surgiendo por otro lado, infinidad de pequeños ídolos y caudillos que duran hasta que surja algo más novedoso y atractivo. Aparece además una actitud ambigua: una revalorización de la naturaleza y la defensa del medio ambiente, acompañada por una mezcla por la compulsión al consumo.

Por otro lado, debido a la proliferación de redes virtuales y mass-medias, y todo reforzado astutamente por el marketing, surgen otros aspectos muy relevantes que no deben ser desatendidos, pues el arte se involucrará decisivamente en ellos: pierde relevancia el contenido del mensaje, pasando a ser suplantado por la forma en que es transmitido, y por el grado de convicción que pueda producir. Desaparecen las ideologías que antaño fueron configuradoras de sentido, y que constituían la forma habitual de elección de los líderes, y que ahora es reemplazada por la imagen. Los medios, el marketing y las redes sociales se convierten en transmisoras de la verdad, lo que se expresa en el hecho de que lo

que no aparece por un medio de comunicación masiva, simplemente no existe para la sociedad. A eso hay que añadir la proliferación de las fake news que inundan las redes y que sea más trabajoso verificar la veracidad de las fuentes que informarse. Pero también está la nefasta consecuencia de que se aleja al receptor de la información objetiva versus la información recibida, sacándole realidad y relevancia, y convirtiéndola en mero entretenimiento. Por último, nuestra sobreexposición, nos ha hecho perder, en buena medida, la intimidad y así la vida de los demás se ha convertido en un show, luchando por captar la atención del otro.

Como vimos, después de la estetización del mundo moderno -como planteará Gilles Lipovetsky[57]-, que organizaba las relaciones entre arte y sociedad en el mundo moderno y en el que el artista había conocido la emancipación progresiva de los ámbitos de poder habitual -aristócratas, iglesia o incluso burguesía triunfante-, el arte y el artista intentarán alcanzar un elevado nivel de autonomía, y buscarán sus propios vehículos de consagración, como los salones, galerías, coleccionistas, museos, editoriales, etc., los artistas reivindicarían con fuerza una libertad creadora para componer obras y que ya no obedecían a una subordinación externa, sino que solo a sus propios intereses, igualmente deberán buscar los modos de vivir de su arte, lo cual el desprecio a los canales oficiales declarados, solo lo era en apariencia. El circuito oficial del arte los atrapaba y engullía, haciendo impracticable sus reivindicaciones. Podríamos decir, que la relación con lo económico se transformaba en algo inevitable.

Todo opone estos dos universos del arte: sus estéticas, sus públicos, así como su relación con «lo económico». La edad moderna se desarrolla en la oposición radical entre el arte y lo comercial, la cultura y la industria, el arte y el entretenimiento, lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo kitsch, el arte elitista y la cultura de masas, las vanguardias y las instituciones. Un sistema de dos modos antagónicos de producción, de circulación y de consagración que se ha desarrollado básicamente dentro de las fronteras del mundo occidental.

Esta configuración sociohistórica trae consigo una alteración general de los valores, pues el arte se presenta como portador de una misión más alta que nunca[58].

Si los artistas de las vanguardias declaraban que “el arte estaba en todas partes” -como de hecho hicieron los surrealistas-, y rompían con las funcionales habituales que le eran reconocidas, como portadoras de la belleza, de la verdad, de la perfección técnica y de llevar cada campo del arte a su expresión más sublime y acabada, ahora, al romper las jerarquías establecidas por el arte clásico, el arte moderno ponían en marcha una dinámica de estetización del mundo ilimitada.

Al afirmar su autonomía, los artistas modernos se rebelan contra las convenciones, invierten sin cesar en nuevos objetos, se apropian de todos los elementos de la realidad con fines puramente estéticos. Se impone así el derecho de estilizarlo todo, de transformarlo todo en obra de arte, ya se trate de lo mediocre, lo trivial, lo indigno, las máquinas, los collages resultado del azar, el espacio urbano: la era de la igualdad democrática ha hecho posible afirmar que todos los temas tienen la misma dignidad estética, ha hecho posible la libertad soberana de los artistas de calificar como arte todo lo que crean y exponen. Frente a la soberanía absoluta del artista ya no hay realidad que no pueda transformarse en obra y percepción estéticas[59].

El arte quiso así irrumpir multidimensionalmente en todas las esferas de la vida humana, penetrando cada intersticio de su vida personal y social. Nada quiso ser ajeno a sus búsquedas. Ya no podía concebirse un arte solo para las clases superiores, sino que trasladarse al circuito de la vida cotidiana de las clases menos favorecidas; la sociedad democrática debía hacer lo posible por hacer partícipe al resto de la población de experiencias cualitativamente superiores. Al menos ese era el discurso. Pronto el proceso de estetización debió hacerse cargo de ambas dimensiones:

La estetización propia de la era moderna siguió, pues, dos grandes caminos. Por un lado, la estetización radical del arte puro, del arte por el arte, de obras liberadas de todo objetivo utilitario, sin más fin que ellas mismas. Por el otro, y en el polo opuesto, los proyectos de un arte revolucionario «para el pueblo», un

arte útil que se haga sentir en los menores detalles de la vida cotidiana y se oriente hacia el bienestar de la inmensa mayoría[60].

Pero el proyecto moderno fracasó estrepitosamente en su búsqueda estética. El proyecto propugnado por los CIAM y la Carta de Atenas quedó sepultado bajo las ruinas humeantes de la demolición del conjunto residencial de Pruitt-Iggoe de Minoru Yamasaki en St. Louis Missouri a las 15:32 del 15 de julio de 1972 - menos de 20 años después de su construcción- el primero de los 33 gigantescos edificios fue demolido por el gobierno federal. Ese día, simbólicamente los elevados ideales de la arquitectura moderna internacional habían quedado sepultados bajo las ruinas del edificio.

Así transitamos a la época actual en que se articulaba una última fase, propuesta por Lipovetsky y Serroy, que la denominaron «la fase de estetización del mundo», que estaba modelada en lo esencial por lógicas de comercialización e individuación extremas. De este modo, a una cultura modernista, dominada por una lógica subversiva, en guerra contra el mundo burgués, le sobreviene un universo nuevo en el que las vanguardias ya se integran plenamente en el orden económico, e incluso, son aceptadas, solicitadas y sostenidas por las instituciones oficiales. Con este triunfo del capitalismo artístico, los fenómenos estéticos ya no reflejan pequeños mundos periféricos y marginales, ahora son integrados en los diversos medios de producción, comercialización y comunicación de los bienes materiales, constituyendo inmensos mercados que son organizados por gigantes económicos internacionales. De este modo se daba por finalizado el mundo de las grandes oposiciones reivindicativas, arte contra industria, cultura contra comercio, creación contra entretenimiento; pues será en todas estas esferas donde, precisamente, habrá la mayor creatividad[61].

Las Vanguardias pusieron a la Belleza en entredicho, pero esta se abriría camino por donde pudiese haber terreno fértil. Los seres humanos estamos hechos para la belleza, por tanto no bastaba sentarla sobre nuestra rodillas e injuriarla, como escribía Rimbaud en 1873. El filósofo Remo Bodei decía que la belleza se identificaba en una «constelación» o «código genético», especie de mapa parcial e incompletamente constituido, de siete instancias hacia lo bello, que resumiremos muy brevemente: lo bello definido por las ideas de orden, medida y correspondencia rigurosa entre las partes: lo bello como algo alógico ILÓGICO?, imponderable e indeterminado, expresado en el “gusto” o el “no sé

qué"; lo bello determinado a lo funcional o a un objetivo (pedagógico, moral, político, religioso, ideológico); también incluye la "sencillez de lo bello "o en la complejidad de las relaciones internas entre las partes; también aparece lo bello como luminosidad, fulguración, visión imprevista de formas anteriormente caóticos o banales; la idea de lo bello como atracción sensible (o sensual) y del placer inmediato que en ella se busca, entendido como proceso espiritual desde lo sensible a lo inteligible, o en lo sublime, como elevación hacia una grandeza que turban y embriagan. Finalmente la conducción hacia una erosión de los ideales clásicos de belleza, propia de los dos últimos siglos, con una subversión absoluta de papeles: lo «feo» se convierte en lo auténticamente bello y asume, a lo largo de una serie de vicisitudes relativamente lineales, el bastión, hoy asediado, del protagonismo[62].

Si la belleza era abandonada en gran medida por el arte contemporáneo, es lógico pensar que esta buscaría cualquier intersticio, donde se podía colar. Era así como se transitaba al momento de la estetización total de los mercados de consumo, el capitalismo artístico multiplicaba los estilos, las tendencias, los espectáculos, los lugares del arte, lo invadía todo, lo absorbía todo. La gente ya no se encontraba con la belleza creada por el hombre en los museos, galerías o catedrales, ésta ahora invadía todos los aspectos de la vida humana, democratizándose, haciéndose menos estamentario pues estaba, por primera vez, al alcance de todos. El sueño de Andy Warhol y el Pop Art americano era ya una realidad. Pero ¿era suficiente?, ¿era lo deseable? Al parecer, resultado de esto, el ideal estético triunfante era el de una vida hecha de placeres, de sensaciones nuevas, y que ampliaba cada vez más los horizontes, pero que carecía de espesor, altura y profundidad. Lipovetsky y Serroy señalan que la ética estética hipermoderna se mostró impotente para crear una existencia reconciliada y armoniosa: la soñamos orientada hacia la belleza, pero en realidad lo estaba hacia la competencia, subordinada a los criterios comerciales y económicos. Consumíamos cada vez más belleza, pero nuestra vida no era más bella: ahí radicaban el éxito y el fracaso profundo del capitalismo artístico. No nos dirigimos en modo alguno a un mundo más virtuoso, ni más justo, ni siquiera más feliz[63]. La belleza no es solo un vestido que torna las cosas bellas, sino que revestía y expresaba un pensamiento más profundo que la mera epidermis.

Los ideales estéticos anarquistas del arte habían asumido lo que ellos más detestaban, el hiperconsumo del capitalismo artístico. Se había democratizado, sí, pero porque el consumo también lo había hecho, y con el que se había fundido y disuelto.

¿Qué sucedería entonces? La nueva estética anarquista del mundo contemporáneo, en su fase de radicalización, proponía ya no llevar el retrete al museo, sino arrojar el museo al retrete, intentando con ello liberar al arte de su carácter de mercancía, de llevarlo a todos los espacios y de posibilitar que todo ser humano tenga acceso al arte y a la creación artística. El arte debía dejar de ser exclusivo y excluyente. Pero al parecer, el capitalismo artístico, la democratización de la cultura, el impacto profundo de la era tecnológica y de las RR.SS., le habían ganado la partida, ya que lo habían logrado con mayor amplitud, velocidad y eficacia. Quedaba un campo que le era propio, el arte como vehículo de propagación ideológica y la subversión, aspectos que no serían legitimados ni por los medios oficiales ni por el capitalismo artístico. Por tanto la politización del arte era algo inexcusable, y este pasaba no solo por su contenido sino por sus modos de producción y circulación:

Postulamos a que la recuperación del arte para la vida tiene que pasar por su politización (en un sentido amplio) y que su politización tiene que ver efectivamente con su contenido, pero un contenido, pero un contenido que se define no sólo por lo que se transmite o dice (en términos discursivos), sino por el modo en que ésta ha sido producida, el modo en que circula y los lugares por donde circula[64].

La idea es hacerlo por canales no habituales utilizados por los medios oficiales, institucionales o del mercado, no debe perder su carácter de resistencia, sino que deben apelar a canales alternativos que se opongan decididamente al establishment. “Una obra que quiera estar dotada de un contenido transgresor, subversivo y libertario, no puede dejarse domesticar o comercializar, debe sumar al contenido manifiesto una forma de ser y de circular”[65]. Pero resulta que hoy los circuitos de comunicación son omnipresentes, lo invaden todo, lo ven todo. Escapar de su influjo es de por sí una tarea titánica. El muralismo mexicano se institucionalizó y hoy está en los museos. Además estos mismos museos tienen días de acceso gratis y en general, son de un costo reducido, además que aseguran su calidad y su conservación, algo difícil de certificar fuera de estos espacios. Por otro lado, la web penetra todos los campos, difusión instantánea, global y mercantilizada. Ni la deep web escapa a la convención[66]. Creemos que ya no estamos para los métodos utilizados en los tiempos de colectivos de

resistencia como Die Weisse Rose, no con sus medios, aun cuando sigan de algún modo vigentes[67]. No obstante, el anarquismo vigente postula que al hacerlos transitar fuera de los circuitos de la institucionalidad y del mercado, terminarían debilitándolos a ambos y descompondrían a la élite. Parece ser que solo son vestigios de un idealismo trasnochado, anacrónico o al menos utópico, pues al contrastarlos con la realidad posmoderna, cualquier discurso es anulado con un contradiscurso, cualquier reivindicación cae pronto al olvido, cuando es reemplazada por la de turno. Reconozcamos que no la tienen fácil. La tentación de volver a los canales formales o habituales es enorme, pues está el imperativo de ganar adeptos o adherentes, y las vías y métodos deben ser también eficaces. Eso en cuanto a sus modos de producción y de circulación.

En cuanto a sus contenidos, es diferente, pues sus temas y motivaciones, banderas y luchas mantendrán su vigencia cuando haya injusticias, miedos, violencia, contradicciones, represión, subversión y cualquier otra pulsión que vaya surgiendo en el devenir. Siempre algunos hombres y mujeres se han rebelado contra el orden establecido, sea este acordado o impuesto, justo o injusto. La realidad siempre es compleja cambiante y contradictoria -no nos cansamos de afirmarlo-, y la percepción de desazón e infelicidad, es una impresión constante y recurrente, y sobre todo, volátil en este estado gaseoso actual. El anarquismo, no obstante, califica esto como de una lamentable reducción. Pero es totalmente cierto que el arte, al entregarse a las leyes del mercado por un lado, o volverse mera expresión subjetiva del mundo privado del autor, ha terminado por caer en el sopor, y se ha dormido y descafeinado, sin importunar mucho, sin sacar costras que hagan sangrar lo que no estaba sanado. Para ser justos, hay que decir que el exorbitante pulular de imágenes, la infinidad de luchas y el bombardeo de las RR.SS., logran hiper- estetizar todo, y por lo mismo, terminan por anestesiarlo todo. Son tiempos complejos, y no solo para los anarquistas.

Por otro lado, hay otro elemento que juega en contra del anarquismo, y tiene que ver con un modelo, que aunque está profundamente cuestionado, se ha revelado como el más eficiente para sacar a mayor cantidad de personas de la pobreza, la marginalidad y de situaciones precarias existenciales. Nos referimos al libre mercado, tildado de capitalismo por sus detractores. Si el énfasis se pone en las personas y en su libre capacidad de ponerse de acuerdo en qué es lo que más conviene a las partes, y no en un acumular dinero –versión simplista, materialista y deshumanizada del libre mercado-, estas procurarán un progreso irrefutable en cuanto al acceso de bienes se refiere. Por tanto, esa burguesía, a la que tanto

atacan y deploran los anarquistas, solo ha ocurrido que han ido aumentando conforme pasan los años, pues cada vez son más los que pueden disfrutar de los beneficios del sistema, y por tanto menos los adherentes potenciales que pudieran capturar.

Pero sí hay un flanco que es interesante de abordar por el anarquismo, y que sí está entre sus motivaciones iniciales, pero que se fue desdibujado conforme se iba adaptando y "corrigiendo rumbos" estas diversas facciones del movimiento, y también causando dispersión de objetivos y de modos de lucha. De allí que manifestemos nuestras dudas razonables a su capacidad de levantar dichas banderas con cierto grado de éxito. Nos referimos a la desertificación espiritual que los modelos de la superabundancia han traído, y no sólo en sus sectores más privilegiados. Si la calidad de vida que genera el confort material del bienestar económico no va aparejada de un crecimiento de dimensiones no tan cuantificables como son las dimensiones intelectuales, espirituales y morales de una sociedad, siempre habrá un espacio para el anarquismo que plantea un camino subversivo para intentar acabar con ese mundo infeliz. Pero hoy dudamos de un liderazgo y de una comprensión acabada de estas posibles vías de renovación en un anarquismo decadente. ¿Por qué? Porque hoy solo tiene cabida, en una sociedad en crisis, de un anarquismo militante que sólo da signos de vida destruyendo, saqueando o deconstruyendo, sin propuestas específicas, sin demostrar virtud ni ningún tipo de superioridad moral. Son hombres masa que solo manifiestan deseos, apetitos y angustias, conectados al respirador artificial del odio, llenando de fealdad, impunidad y descontrol a la ciudad y a sus habitantes. Validando la violencia como vía. Sabemos que cuando la hybris[68] se desencadena, nada bueno puede salir de ello, pues la radicalización de sus adherentes solo trae como respuesta la radicalización de sus opositores y se entra en un bucle o loop del cual es muy difícil salir.

Un interesante estudio llevado a cabo por Erica Chenoweth y María Stephan en la Universidad de Columbia en 2008, indica que el registro histórico indica que las campañas no violentas han tenido más éxito que las campañas armadas en el logro de objetivos finales en las luchas políticas, incluso cuando se utilizan contra oponentes similares y frente a la represión. El estudio indica que sólo el 26% de las campañas armadas (resistencia violenta) triunfaron solamente, mientras que un 53% de las resistencias no violentas triunfaron. Es más probable que las campañas no violentas ganen legitimidad, atraigan un apoyo nacional e internacional generalizado, neutralicen las fuerzas de seguridad del oponente y generen cambios de lealtad entre los antiguos partidarios del adversario que las

campañas armadas, que requieren el apoyo activo de un número relativamente pequeño de personas, ofrecen al oponente una justificación para contraataques violentos, y es menos probable que provoquen cambios de lealtad y deserciones. El estudio es sugerente porque los resultados contradicen la opinión ortodoxa de que la resistencia violenta contra adversarios que son superiores en términos convencionales es la manera más eficaz para los grupos en resistencia de alcanzar sus objetivos políticos[69].

Si las banderas de la libertad, la ayuda mutua y la educación del pueblo no son capaces de engendrar verdadera vida al margen del lugar común de la violencia, el arte que produzca nacerá abortado y será incapaz de plasmar ideales que puedan ser compartidos más que por un tropel de desadaptados. Si la destrucción y desolación van a ser el único santo y seña de un anarquismo vivo, pero incapaz de crear vida, será signo de que sólo estamos frente a un futuro cadáver que está contorsionándose en sus estertores finales, siendo solo la nítida expresión y avanzadilla de los momentos conclusivos de un estéril e infecundo modo de entender la realidad, que ya no es funcional para catapultarnos a nuevos horizontes todavía no explorados. Y su arte será tan mediocre e inexpresivo, pero sí mucho más decadente, que las formas culturales que quieren reemplazar. El guante está arrojado.

Conclusión: Breve comentario crítico del anarquismo en el arte

Antes, el arte seducía la belleza, era el vestido que revelaba un pensamiento. Ahora seduce la razón, el arte producto de un discurso que se le adiciona a la forma, con más o menos transparencia, claudicación de la belleza, negándola o injuriándola. Mucho del denominado arte contemporáneo carece de algo básico que estaba presente en el arte previo a la posguerra, y de algún modo, previo a las vanguardias en ciertos casos: carece de oficio y de tekné -esto es, un saber hacer con amor-, que caracterizaba a todos sus predecesores.

Individualidades aparte, el camino abierto por las vanguardias ha conducido a la vaciedad más o menos trabajada al culto abierto de la zafiedad, la patología

mental y la estulticia. La historia de la humanidad había conocido múltiples momentos de esplendor y decadencia, pero es atributo y seña de la modernidad haber pretendido elevar el eructo a la categoría de música y el excremento a la condición de escultura. Y como casi nadie se atreve a decir que el rey está desnudo, para no pasar por ignorante –y como además el negocio es rentable-, se construye sobre la nada la más fabulosa ficción que hayan conocido los siglos[70].

Hoy en el s. XXI debemos revisar críticamente el aporte de las vanguardias y del arte que le siguió, y el sendero de estela de fracasos, de renuncias, de claudicaciones que su atmósfera psíquica fabricó. Tejió un manto de duda sobre el poder restaurador que poseía el arte y la belleza. El arte y sus artistas acomplejados o diluidos en la indigencia creativa, resignada a componer obras anodinas, vulgares o inexpresivas, ya no buscaron proponer mundos posibles, sino hacer un pacto tácito con la realidad, con el mundo, convirtiéndose en cronistas de sus propias miserias, voceros de su estulticia, pregonero de su pusilanimidad, eco amplificado de sus fracasos y sus incompetencias, sumando a estas desgracias, por si fuera poco, su ceguera arrogante y autorreferente. Y que quede claro: estamos hablando del arte oficial, no del arte subversivo del anarquismo declarado y marginal, siempre dispuesto a mantenerse fuera de los circuitos tradicionales. El papel destructor asumido por el arte contemporáneo –sobre todo en artes plásticas- revelan signos de descomposición generados por años de asimilación cotidiana de las inmundicias que devoran a través de los medios de comunicación y redes sociales: “Visionarios de psiquiátrico y revolucionarios de opereta pretenden así provocar el espanto aunque, en verdad, sólo consigan despertar el bostezo y su plana mediocridad produzca más tedio que conmoción”[71]. Tenemos fe que todas estas posibilidades, aún las más inferiores y aberrantes, de algún modo, alcancen un lugar en la manifestación universal y sean redimidas, pero por ahora, había que decirlas, y decirlas de una vez por todas.

Bibliografía

AA.VV. Descubrir las Vanguardias, Madrid: Arlanza, 2000.

Besançon, Alain. La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia. Madrid: Siruela, 2003.

Breton, André, Manifiestos del surrealismo. Buenos Aires: Argonauta, 2001.

Coelho. Plínio Augusto (edit.) Surrealismo y anarquismo: proclamas surrealistas en Le libertaire. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

Colectivo Desface. “Destrucción o vaciamiento del campo del arte” en AA.VV. Arte y Anarquismo. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas, 2013.

Elger, Dietmar. Dadaísmo. Köln: Taschen, 2009.

Elger, Dietmar. Expresionismo. Köln: Taschen, 2011.

Freedberg, David. El poder de las imágenes. Madrid: Cátedra, 2011.

Freedberg, David. Iconoclasia: Historia y psicología de la violencia contra las imágenes. Bilbao: Sans Soleil, 2017.

Gabriel, Markus. El poder del arte. Santiago: Romeo, 2019.

Han, Byung-Chul. La salvación de lo bello. Herder: Barcelona, 2015.

Kimball, Roger. La profanación del arte: de cómo la corrección política sabotea el arte. México D.F.: fondo de Cultura Económica, 2011.

Lipotevsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo: Vivir en la época del capitalismo artístico. Barcelona: Anagrama, 2018.

Lucie-Smith, Edward. Artes visuales en el siglo XX. Colonia. Könemann, 2000

Mayer, Marcos. Anarquismo para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2014.

Rezler, André. La estética anarquista, Buenos Aires: De La Araucaria, 2019.

Terminello, Oscar. Tribus urbanas: el nuevo desafío. Buenos Aires: Bonum, 1998.

---

1 Dos años más tarde, por diferencias estilísticas y de temperamento, Nolde abandonó el grupo. Continuó en solitario una pintura primitivista llena de color que mostraba el lado oscuro de la conciencia humana, con protagonismo de lo trágico, lo antisocial, lo degradado y lo marginal. En 1913 realizó un largo viaje por Asia. De vuelta en Europa, Nolde espera grandes cosas del nazismo, pero, a pesar de su apoyo público a Hitler y a su ideología, fue incluido en la lista de pintores de obras perseguidas y se le consideró un artista "degenerando" como tantos otros de las vanguardias. Paradójicamente fue el artista que más sufrió la intransigencia nazi a pesar de ser partidario del régimen. Desde 1937, año en el que Hitler firmó un decreto de persecución del llamado "arte degenerado", se le confiscaron más obras que a ningún otro artista y en 1941 se le prohibió pintar, incluso en privado. Por supuesto Nolde no obedeció, y tras la prohibición creó una serie de más de mil acuarelas que él llamó Pinturas no pintadas. Además, en 1937 se celebró la famosa exposición "Arte degenerado" en Munich ideada por Goebbels con más de 600 obras vanguardistas, con el objetivo de ridiculizar el arte moderno y hacer propaganda política. En la muestra había obras de Chagall, Klee, Ernst, Munch, Kirchner, Marc y, por supuesto, Nolde. Se calcula que alrededor de 19.000 obras de "arte degenerado" confiscadas por los nazis siguen desaparecidas y se sabe que otras 5.000, aproximadamente, fueron quemadas en 1939. Ver Ramos Martin, Lucía. Emil Nolde: El expresionista nazi. Publicado el 21.05.2015 en The Light Mind, en el enlace web: https://www.thelightingmind.com/emil-nolde-el-expresionista-nazi/ , consultado el 04.04.2021.

2 Cfr. Pérez Segura, Javier. "Expresionismo" en Descubrir las Vanguardias, Madrid: Arlanza, 2000, 28-30.

3 Bahr, Hermann(1998). Expresionismo. Colección de arquitectura 35, Murcia (España): 1997, p. 16.

4 Filippo Tommaso Marinetti, “Le Futurisme”, en Le Figaro, 20 de febrero de 1909. Traducción de Ramón Gómez de la Serna publicada en la revista Prometeo (II, nº VI, abril 1909), disponible en PDF en el enlace web: arteydisegno.files.wordpress.com/2010/02/manifiesto-futurista-1909.pdf, consultado el 06.04.2021.

5 Álvarez Lopera, José. “Futurismo” en Descubrir las Vanguardias, Madrid: Arlanza, 2000, 51-52.

6 Es muy interesante observar que tanto Proudhon como Marinetti son teóricos que proponen una visión de lo que el arte “debería ser”, es decir, la teoría era previa a la realización y los artistas formulaban su declaración de intenciones de forma previa; pues hasta ese momento la realización era previa a la teoría, que siempre era formulada a posteriori por críticos que intentaban explicar el sentido de las búsquedas de los artistas basados en el análisis de obras ya hechas. De este manifiesto se inspirarán los futuros manifiestos de otras vanguardias como el Dadaísmo o el Surrealismo. En definitiva, es percatarse que con el Futurismo la relación entre teoría y práctica se invirtió; hay un método racionalista y abstracto de deducción para llevar lo inteligible a lo sensible, es decir, de cómo la idea se encarna en obra, siempre imperfectamente u opacamente, elaborando programas muy ambiciosos, que siempre fueron muy por delante que sus realizaciones. Cfr. Álvarez Lopera, José. “Futurismo”, 52.

7 Carrá, Carlo. Manifiesto Futurista: De la pintura de los sonidos, ruidos, olores, Milano, 11 de agosto de 1913. 2-3. Disponible en el enlace web: https://www.wdl.org/es/item/20040/view/1/2/, consultado el 09.04.2021.

8 Álvarez Lopera, José. “Futurismo”, 56.

9 Esta obra se inspira en los acontecimientos que tuvieron lugar en Milán en 1904 durante una huelga general. Como resultado de las protestas el personaje principal de la obra, el anarquista Angelo Galli (1883-1906) muere como resultado de la represión policial. Carrá asistió personalmente al funeral de Angelo Galli y quedó impresionado por el acontecimiento en el que se paseó el féretro cubierto de claveles rojos del activista, es portado a hombros por compañeros del protagonista.

10 Carrá, Carlo. La mia vita, 1945, citado en McKever, Rosalind, Las raíces anarquistas del futurismo. Khan Academy. Disponible en enlace web: https://www.khanacademy.org/humanities/art-1010/cubism-early-abstraction/art-great-war/a/carlo-carr-funeral-of-the-anarchist-galli. Consultado el 09.04.2021.

11 McKever, Rosalind, Las raíces anarquistas del futurismo.

12 No es casual que Hugo Ball fuera el traductor al alemán de las obras de Bakunin. El espíritu anarquista sobrevive en esta forma de la vanguardia, cuya rebeldía absoluta será la que la lleve a su desaparición.

13 El nombre lo eligió Trstán Tzara en 1918, al abrir un diccionario al azar, aunque se ha querido ver algunas acepciones en ella, una es el nombre en francés que designa a un caballito de madera, otra, indica los primeros balbuceos de un bebé, y una tercera, que en ciertas lenguas eslavas sugiere una afirmación repetida.

14 Tzara, Tristán. Manifiesto DADA, revista DADA #3; revista del colectivo, 1918.

15 En arte, a partir de las vanguardias, un cuadro manifiesto suele llamarse a una expresión reivindicativa que simboliza la voluntad de estilo de un grupo de artistas o de un nuevo movimiento que se plasma en una obra de arte, que simboliza y resume lo que ese movimiento propone. En 1922, Man Ray inventa los “rayogramas” (rayographs). Es una técnica de obtención de imágenes sin cámara fotográfica. Consiste en exponer papel fotográfico a la luz durante unos segundos. Encima de ese papel habrá objetos, y lo que se reflejará en la “fotografía” será su forma. En un rayograma o fotograma las tonalidades varían entre blanco, gris y negro según la transparencia del objeto. También depende el resultado de la dirección y el color que tiene la luz, además del movimiento que pudieran tener los objetos. Finalmente, un ready-made se refiere al arte realizado mediante el uso de objetos que normalmente no se consideran artísticos, a menudo porque no cumplen una función artística en lo cotidiano, sin ocultar su origen, pero a menudo modificados. Marcel Duchamp fue uno de los pioneros de su establecimiento a inicios del siglo XX. Ver García de Capri, Lucía. “Dadá y Surrealismo” en Descubrir las Vanguardias, Madrid: Arlanza, 2000, 75-76.

16 Percusión de toda clase de objetos en forma aleatoria, simultánea o sucesiva y sin patrones rítmicos.

17 Textos recitados simultáneamente en inglés, francés y alemán, con el cual los espectadores no podían entender nada.

18 Los poemas estáticos consistían en la colocación de una serie de carteles, con una palabra escrita en cada uno de ellos, sobre unas sillas que iban cambiando de lugar en el escenario cada vez que se levantaba el telón.

19 Arp fue miembro fundador del movimiento dadaísta en Zúrich en 1916. En 1920, como Hans Arp, junto a Max Ernst (1891-1976), y el activista social Alfred Grünwald, se estableció en el grupo del dadaísmo de Colonia. Sin embargo, en 1925 su obra apareció también en la primera exposición del grupo surrealista en la Galerie Pierre de París.

20 Marcel Duchamp, artista francés en que su obra ejerció una fuerte influencia en la evolución del dadaísmo. Al igual que el citado movimiento, abominó la sedimentación simbólica en las obras artísticas como consecuencia del paso del tiempo y exaltó el valor de lo coyuntural, lo fugaz y lo contemporáneo. Duchamp es uno de los principales valedores de la creación artística como resultado de un puro ejercicio de la voluntad, sin necesidad estricta de formación, preparación o talento. Desde los años 1960 es considerado por numerosos historiadores y críticos de arte como el artista más importante del siglo XX. André Breton lo calificaba de « hombre más inteligente del siglo». A través de invenciones como los ready-mades, su trabajo y actitud artística siguen influyendo de forma considerable las diferentes corrientes del arte contemporáneo. Duchamp, que no pertenece a ninguna corriente artística precisa, tiene un estilo único. Rompiendo los códigos artísticos y estéticos entonces vigentes, es considerado como el precursor de algunos aspectos más radicales de la evolución del arte desde 1945.

21 Francis Picabia, fue un pintor francés que trabajó en casi todos los estilos contemporáneos más destacados, como el postimpresionismo, el cubismo, el fauvismo, el dadaísmo, el surrealismo y el arte abstracto. Hizo también pintura figurativa, dibujo y collage. Estudió en École des Beaux-Arts y en la Escuela de Artes Decorativas de París. Recibió una fuerte influencia Neoimpresionista y

Fauvista, en especial de la obra de Pissarro y Sisley.

22 Elger, Dietmar. Dadaísmo. Köln: Taschen, 2009, 80.

23 La gran innovación de Duchamp consistiría en llamar la atención sobre la importancia del contexto en la valoración del arte, dado que el entorno permite percibir un mismo objeto de distintos modos y por lo mismo otorgar una distinta valoración. Además intervenía el elevar un objeto a categoría artística al dotarlo de un plinto y dotarlo del gesto estético de la firma y de la aspiración artística de que iba acompañada. Duchamp reivindicaba eso sí el mito del artista, pues en tanto tal se arroga una autoridad y unas facultades extraordinarias: el «objeto» sólo se convierte en obra de arte cuando un artista es quien así lo decide. Cfr. Elger, Dietmar. Dadaísmo, 80-82.

24 Betancourt, Michael. "The Richard Mutt Case: Looking for Marcel Duchamp's Fountain". Ver en enlace: https://web.archive.org/web/20060301001858/http://www.artscienceresearchlab.c Consultado el 10.04.2021.

25 Elger, Dietmar. Dadaísmo, 82.

26 No olvidemos que la «consagración» de la Mona Lisa (1506) vino mucho después. Vincenzo Peruggia robó la Mona Lisa del Louvre en 1911. No fue hasta dos años más tarde, diciembre de 1913, que la pintura fue finalmente recuperada. Es precisamente, cuando "desaparece" es cuando cobra la gran reputación que goza hoy en día esta obra. Antes era parte indiferenciada de la

colección del Louvre.

27 Esta actitud era común en el resto de los dadaístas. Así, Kurt Schwitters cubrió en 1921 una reproducción de la Madonna Sixtina de Rafael (h. 1513/1514) con citas irónicas. Un año antes, Grosz y Heartfield habían pegado el rostro de Raoul Hausmann sobre una fotografía del pintor Henri Rousseau. También en 1920, el dadaísta de Colonia Johannes Theodor Baargeld dispuso una fotografía de su propia cabeza sobre el busto de mármol de un desnudo clásico femenino. Cfr. Elger, Dietmar. Dadaísmo, 82.

28 En documental Arte y Anarquía, 26’00’’, consultado el 10.04.2021.

29 Breton, André, “Primer Manifiesto del Surrealismo” en Manifiestos del surrealismo. Buenos Aires: Argonauta, 2001, 44. Consultado el 10.04.2021 en versión disponible en PDF en enlace web: https://static1.squarespace.com/static/556f539fe4b0c8c104205021/t/57f400293e(+Breton-Primer+Manifiesto+del+surrealismo+2.pdf

30 García del Capri, Lucía. “Dadá y Surrealismo”, 89.

31 Isidore Lucien Ducasse (1846–1870), conocido como Conde de Lautreamont, fue un poeta francés, nacido en Montevideo, y educado allí hasta los 13 años. Desconocido durante su corta vida, llevó a extremos inéditos el culto romántico al mal y, aunque se le suele clasificar entre los decadentistas, es considerado uno de los precursores del surrealismo. Su famosa comparación «bello como el encuentro fortuito, sobre una mesa de disección, de una máquina de coser y un

paraguas» configura uno de los rasgos más distintivos del irracionalismo surrealista: la conjunción de realidades inconexas, dislocadas o incluso contradictorias.

32 Giorgio de Chirico impactó especialmente a figuras como Yves Tanguy (1900-1955); Max Ernst (1891-1976), Salvador Dalí (1904-1989) y René Magritte (1898-1967), quienes también tomaron de él los espacios dilatados y silenciosos para recrear el universo onírico. Del metafísico italiano procede asimismo el maniquí, un motivo cargado de ambigüedad, al aunar la condición de objeto inerte y la referencia al ser humano. Ver García del Capri, Lucía. “Dadá y Surrealismo”, 92.

33 Cfr. García del Capri, Lucía. “Dadá y Surrealismo”, 92.

34 García del Capri, Lucía. “Dadá y Surrealismo”, 93.

35 Tarcus, Horacio. El «Manifiesto por un arte revolucionario independiente» en Una voz libertaria en la medianoche del siglo. Nuso nº283/ septiembre.-octubre 2019. Disponible en enlace web: https://nuso.org/articulo/una-voz-libertaria-en-la-medianoche-del-siglo/

36 Tarcus, Horacio. El «Manifiesto por un arte revolucionario independiente», consultado el 11.04.2021.

37 Schwarz, Arturo. De Surrealismo y Anarquía en documental Arte y Anarquía, 28’50’’.

38 Serguéi Gennádievich Necháyev fue una figura revolucionaria rusa popularmente asociada con los movimientos nihilista y anarquista y conocido por su teoría de la revolución con medios mínimos y por su extremismo. Escribe un “Programa de actividades revolucionarias”, y un “Catecismo de un revolucionario” (1868), cuya difusión lo harán popular, aunque algunos atribuyen su coautoría con Bakunin. En 1869 toma contacto con Mijail Bakunin. En Rusia en 1869, crea la sociedad secreta Naródnaya Rasprava (“Venganza del Pueblo”). Zúrich (1872), donde será arrestado el 14 de agosto de ese año por asesinar a uno de sus compañeros de la sociedad secreta tras anunciar este que pensaba abandonar la asociación, pues no veía clara la naturaleza de la misma. Implicó a otros miembros del grupo en el asesinato de su propio compañero. Fue devuelto a Rusia y condenado a 20 años de trabajos forzados, muriendo en prisión nueve años después.

39 Mayer, Marcos. Anarquismo para principiantes. Buenos Aires. Era Naciente SRL, 2014, p. 96.

40 En los ‘60s el Catecismo fue utilizado y difundido por el movimiento afro-americano de los Panteras Negras, así como por distintos colectivos de guerrilla urbana sudamericanos. También se dice que Ernesto Guevara, el Ché, lo tenía entre sus lecturas habituales. En los ‘70s constituyó uno de los textos de estudio de grupos como las Brigadas Rojas italianas o los núcleos de la Fracción del Ejército Rojo alemán y japonés. Ver en Nechaev, Sergei. Catecismo de un Revolucionario, en “Un apunte previo sobre Nechaev y su catecismo”, 2, consultado el 11.04.2021, disponible en PDF en enlace web en: https://bibliotecanacionandaluzasevilla.files.wordpress.com/2008/10/catecismo-de-un-revolucionario.pdf

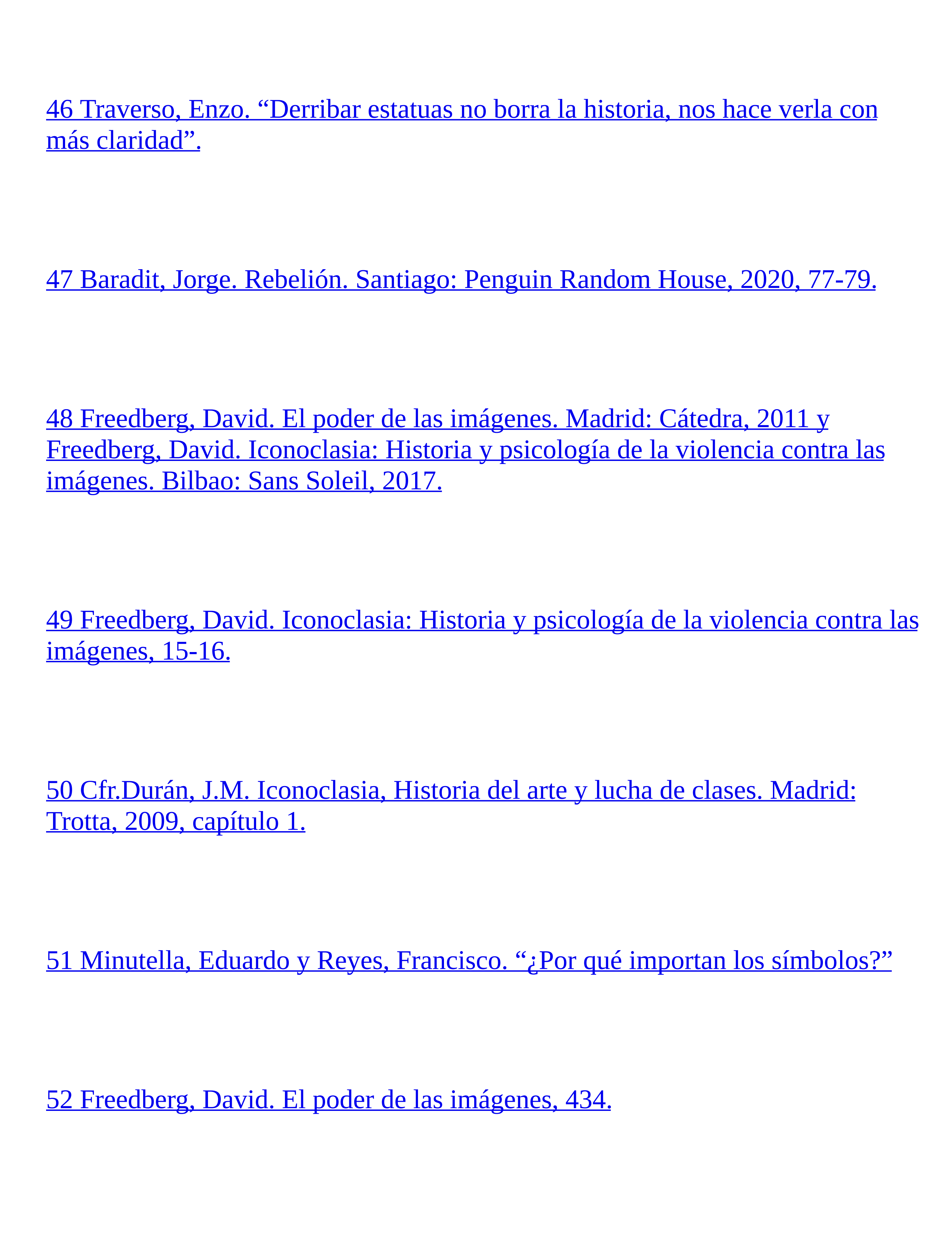
41 Nechaev, Sergei. Catecismo de un Revolucionario, 9.

42 Minutella, Eduardo y Reyes, Francisco. “¿Por qué importan los símbolos?” en revista digital Nueva Sociedad, publicado en julio de 2020. Disponible en enlace web: https://nuso.org/articulo/por-que-importan-los-simbolos/, visitado el 12.04.2020.

43 Trebbi del Trevigniano, Romolo. “Vandalismo y patrimonio”, en Carta al Director de El Mercurio, del día 10.03.2020.

44 Warnken, Cristian. “¿Cómo reconstruir un país polarizado?” Programa Buenos días a todos de TVN del día 03.03.2021, a las 10:28 A.M., disponible e Youtube en enlace web: https://youtu.be/WKUm1dnifOg

45 Traverso, Enzo. “Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla con más claridad” en revista digital Nueva Sociedad, columna de opinión publicada en junio de 2020. Disponible en el enlace web: https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/, visitado el 12.04.2020. El autor agrega más abajo: “El director de cine Sergei Eisenstein comenzó Octubre, su obra maestra sobre la Revolución Rusa, con imágenes de una multitud derribando una estatua del zar Alejandro III, y en 1956 los sublevados de Budapest destruyeron la estatua de Stalin. En 2003, como una confirmación involuntariamente irónica de esta regla histórica, las tropas estadounidenses organizaron el derribo de una estatua de Sadam Husein en Bagdad, con la complicidad de muchas estaciones de televisión afines, para disfrazar así su ocupación como un levantamiento popular”.


46 Traverso, Enzo. “Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla con más claridad”.

47 Baradit, Jorge. Rebelión. Santiago: Penguin Random House, 2020, 77-79.

48 Freedberg, David. El poder de las imágenes. Madrid: Cátedra, 2011 y Freedberg, David. Iconoclasia: Historia y psicología de la violencia contra las imágenes. Bilbao: Sans Soleil, 2017.

49 Freedberg, David. Iconoclasia: Historia y psicología de la violencia contra las imágenes, 15-16.

50 Cfr.Durán, J.M. Iconoclasia, Historia del arte y lucha de clases. Madrid: Trotta, 2009, capítulo 1.

51 Minutella, Eduardo y Reyes, Francisco. “¿Por qué importan los símbolos?”

52 Freedberg, David. El poder de las imágenes, 434.

53 Freedberg, David. El poder de las imágenes, 435.

54 Marías, Javier. “Un país adanista e idiota” en El País, 01.03.2015.

55 Para entender los alcances de las Vanguardias Artísticas en el Arte Contemporáneo, ver Han, Byung-Chul. La salvación de lo bello. Herder: Barcelona, 2015; Kimball, Roger. La profanación del arte. De cómo la corrección política sabotea el arte. México: FCE, 2011; Danto, Arthur C. El abuso de la belleza: La estética y el concepto de arte. Buenos Aires: Paidós, 2012; Michaud, Yves. El arte en estado gaseoso. México: FCE, 2007; Bauman, Zygmunt. Modernidad líquida. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2003; Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo: Vivir en la época del capitalismo artístico. Barcelona: Anagrama, 2018; Leach, Neil. La an-estética de la arquitectura. Barcelona: Gustavo Gili, 2001.

56 Storr, Robert “An Interview with Ilya Kabakov” en: Art in America, 1995, p. 67, en Lucie-Smith, Edward. Artes visuales en el siglo XX. Colonia. Könemann, 2000, pp. 11-12.

57 Cfr. Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo: Vivir en la época del capitalismo artístico, pp. 15-20

58 Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo, pp. 15-16.

59 Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo, p. 17.

60 Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo, p. 19.

61 Cfr. Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo, p. 20 y ss.

62 Bodei, Remo. La forma de lo bello. Madrid: Visor, 1998, pp.18-20 y ss.

63 Cfr. Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La estetización del mundo, p. 20-29.

64 Colectivo Desface. "Destrucción o vaciamiento del campo del arte" en AA.VV. Arte y Anarquismo. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas, 2013, p. 13

65 Colectivo Desface. "Destrucción o vaciamiento del campo del arte", p. 14.

66 Deep web: Internet profunda, internet invisible o internet oculta es el contenido de internet que no está indexado por los motores de búsqueda convencionales, debido a diversos factores. El término se atribuye al informático Mike Bergman.

67 La Rosa Blanca (en alemán, Weiße Rose) fue un grupo organizado en la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial, que abogaba por la resistencia no-violenta contra el régimen. Se fundó en junio de 1942 y existió hasta febrero de 1943. Los miembros de la Rosa Blanca, todos ellos cristianos, redactaron, imprimieron y distribuyeron seis hojas en las que se animaba a la resistencia contra el nacionalsocialismo. Sus miembros más relevantes fueron Sophie Scholl y su hermano Hans. Varios de sus miembros fueron ejecutados por los nazis.

68 La hibris es un concepto griego que puede traducirse como 'desmesura' del orgullo y la arrogancia. No hace referencia a un impulso irracional y desequilibrado, sino a un intento de transgresión de los límites impuestos por los dioses a los hombres mortales y terrenales. En la Antigua Grecia aludía a un desprecio temerario del espacio personal ajeno unido a la falta de control de los impulsos propios, siendo un sentimiento violento inspirado por las pasiones exageradas, consideradas enfermedades por su carácter irracional y desequilibrado, y más concretamente por Ate (la furia o el orgullo). Como reza el famoso proverbio antiguo, erróneamente atribuido a Eurípides: «Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco». En síntesis, hybris o hibris es un castigo lanzado por los dioses.

69 Chenoweth, Erica y Stephan, María. Por qué la resistencia civil funciona: La lógica estratégica no violenta de conflictos. Seguridad internacional , Columbia University Press, 2008.

70 López Tobajas, Agustín. Manifiesto contra el progreso. Palma (España): José J. de Olañeta, 2013, p. 84.

71 López Tobajas, Agustín. Manifiesto contra el progreso, p. 83.

CAPÍTULO 4

Anarquismo, ética y religión

Pablo Maillet Aránguiz

- Filósofo. Magíster en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile

- Coordinador Académico Centro de Cultura y Vida Cristiana Universidad Gabriela Mistral

“La religión es el opio del pueblo”.[1]

Karl Marx

Es muy distinto decir que Dios no existe a decir, como sostuvo T.H. Huxley, que Dios y lo divino no se pueden conocer. Es la diferencia entre ateísmo y agnosticismo. Y es distinto pensar que Dios no existe, pero seguir actuando con una moral heredada de una cultura o educación cristiana, o de cualquier religión, a comenzar a vivir como si no existiera Dios, creando una moral, como pensaba Nietzsche, y más aún, vivir queriendo eliminar la religión de la sociedad, como planteaba Marx, Feuerbach y el mismo Nietzsche, deseo que perdura hoy en día en autores como Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris y Daniel Dennett[2].

Un creyente de cualquier religión podría encontrar los mismos fundamentos para actuar moralmente que un agnóstico declarado como lo fue Bertrand Russell. Y esto es lo interesante, no existe mayor diferencia observable entre la moralidad del creyente y la de un agnóstico que ha recibido una educación y una cultura cristiana. U otra religión. El caso de Russell es elocuente. Su inquietante y apasionada búsqueda de certezas matemáticas sobre la existencia y naturaleza de Dios, sumada a su educación cristiana, el ambiente cultural en el que se educa, le permitieron compartir algunos valores que se presentan en la mayoría de las religiones, particularmente su acción pacifista frente a los conflictos bélicos.

Pero este parecido se romperá con la irrupción del ateísmo militante en la historia contemporánea, puesto que supondrá una ruptura, ya no filosófica o teórica, sino algo que podríamos llamar una moral existencial. Es el cambio del ateísmo teórico al ateísmo práctico, cuya acción fundamental, ya lo veremos, implica el desafío de vivir sin Dios y el rechazo de la religión. Esta será una idea central en el nacimiento del anarquismo. No sólo coinciden en hacer su aparición en la misma época, el ateísmo militante y el anarquismo, segunda mitad del siglo XIX, sino que entrelazan mucho más que su fecha de nacimiento.

Aunque es común entre la gente la idea de que la filosofía se vincula estrechamente con el ateísmo, a lo largo de la historia de la filosofía, sólo una minoría de los filósofos han sido ateos. Y son mucho menos aquellos que

podríamos llamar militantemente ateos; es decir, aquellos que pertenecerían al llamado "ateísmo práctico", los viven contra la idea de Dios, divulgando y viviendo coherentemente con aquello hasta el punto de convertirse en "evangelizadores" o "misioneros" del ateísmo, paradójicamente.

Homero, Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, en Grecia, y Cicerón, Marco Aurelio, en Roma, desde luego prácticamente todos los filósofos medievales, cristianos y árabes musulmanes, incluso los árabes orientales; Descartes y Leibniz, destacan entre los modernos, y algunos contemporáneos como Schelling, Fichte, Berkeley, Hegel, Husserl, Kierkegaard, Heidegger, Scheler, Pascal… fueron todos creyentes. Es cierto que el ateísmo filosófico, o el agnosticismo, aparece ya desde los presocráticos. Entre ellos podríamos considerar al filósofo Leucipo, de algún modo también a Protágoras y a Demócrito; sin embargo, no sólo en su cantidad, sino también en su influencia filosófica, la balanza se inclina en favor de los filósofos creyentes.

El fenómeno del ateísmo, y en particular de lo que se ha denominado el ateísmo militante, es un fenómeno que comienza a aparecer en el occidente judeo cristiano con fuerza recién con las ideas y pensadores que precedieron la Ilustración y al racionalismo, a partir del siglo XVII en adelante. Algunos historiadores encuentran a los primeros representantes de este ateísmo militante incluso en el siglo XVI. Hobbes y Marlowe fueron acusados de ateísmo, al tiempo que otros ya osaban escribir manifiestos y tratados contra la existencia de Dios con trágicos finales, como Dolet, Cesare Vanini o Liszinski, todos condenados a muerte. Dado que la noción de ateo era no sólo considerada un insulto, sino que acarreaba penas de muerte[3]. Ya en el llamado Siglo de las Luces, es decir, con el triunfo del racionalismo sobre cualquier otro sistema filosófico, triunfo especialmente en el plano de la conducción moral o ética de las personas, el tema del ateísmo aparecerá con fuerza, sin contrapeso y sin represalias legales.

Sin lugar a dudas, y entrando ya en el tema que nos ocupa, el gran manifestante de ese ateísmo militante, y desafiante de toda conducta moral emanada de las religiones institucionales es el Marqués de Sade (París, 1740–1820). La novela atribuida a su autoría, La Philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux, más conocida como "La filosofía en el tocador", no era una pluma más volando entre los vientos de liberalidad que traía la Revolución Francesa. Dedicada "a los libertinos", entre sus epígrafes capitulares aparece la frase "La madre ordenará esta lectura a su hija"; y entre sus capítulos aparece un grito

anarquista revolucionario que iba más allá del ámbito político, pero apuntaba hacia el mismo norte que la Revolución, introduciéndose en el ámbito moral, y religioso:

> franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos[4].

¿Qué quería decir aquello de “si queréis ser republicanos” y cuál era ese “esfuerzo”? A pesar de que era una obra supuestamente de ficción, escrita en forma de diálogo teatral, implicó un espíritu, que imbuía al revolucionario: dejar atrás todo aquello que conllevaba el Antiguo Régimen, más aún, aquello que lo provocó, incluso. Y eso era, para él, la cultura cristiana occidental, con todo lo que eso significó: la construcción de conceptos como autoridad, libertad, ley natural, familia, sociedad como estructura de lazos fraternos, y toda organización humana con el fin de procurarnos mutuamente la virtud, o la sociedad vista como un conjunto de seres hermanados por un Padre común.

Dios estaba detrás de todo aquello que había inspirado la construcción cultural de Occidente, y que la Revolución debía tirar al suelo, para construir no sólo un nuevo régimen político, sino una nueva cultura, una nueva sociedad, y hasta un nuevo mundo. Sin Dios, pero no teóricamente, como lo habían hecho desde los antiguos griegos como Leucipo, sino que esta vez de forma existencial, vivencial, cotidiana, militante.

Se puede considerar que, a partir de Sade, comienza a plasmarse la idea de vivir sin Dios. Destruido el Antiguo Régimen, todo ahora es posible. Y nuevo. Se introduce acá también, y es paradójico en cierto sentido, la idea del hombre nuevo de San Pablo[5]. Son los siglos que van a parir muchas revoluciones a partir de la gran Revolución Francesa. En el siglo siguiente aparecerá la Revolución Industrial, que nutrirá con nuevas y fuertes razones la praxis revolucionaria, y, una vez más, el horizonte religioso será desplazado, esta vez no como culpable, sino ya como ignorado[6].

Es cierto que el anarquismo puede ser considerado una pulsión histórica ambivalente. Por un lado, como un pacifismo soñador, utópico, y por otro, un germen revolucionario inconformista y violento. Sin duda, en ambos casos, ha sido protagonista de las grandes revoluciones y guerras desde su aparición. A

pesar de que goza aún de poco conocimiento masivo. Sus teóricos, su ideología, sus representantes, sus libros, y su forma de vida, permanecen aún escondidos en las páginas de muchos libros de Historia, cuando en los hechos todo esto ocupa un papel crucial para conocer, muchas veces, la mecha que encendió esas revoluciones o guerras.

Los oscuros orígenes religiosos

El anarquismo es una ideología nacida al mismo tiempo, en la pequeña burguesía y en el proletariado de mediados del siglo XIX[7]. Para Lenin, por ejemplo, el anarquismo no era más que "frases generales contra la explotación, ignora las causas de la explotación, no ve que la revolución conduce al socialismo"[8]. Por el contrario, para Proudhon, padre del anarquismo francés, quien preconizaba el anarquismo entre los obreros de Francia, es una "mutualidad de servicios entre individuos libres y autónomos"[9], [10]. Marx y Engels en sus primeros escritos se dedicaron a denunciar las "peligrosas utopías" del anarquismo de Proudhon y Stirner[11]. Ya en el Manifiesto del Partido Comunista, obra cumbre de Marx y Engels, se arrojan contra el empecinamiento de Proudhon en conservar "...la sociedad actual, pero sin los elementos que la revolucionan y la descomponen"[12]. Proudhon era un enemigo de la provocación de la lucha de clases.

No obstante, para ambos polos del movimiento revolucionario de mediados y finales del siglo XIX, es posible encontrar una raíz común. Una raíz que permite entender ambos fenómenos, marxismo revolucionario y anarquismo utópico, división a partir de la cual vendrá, durante el siglo XX y XXI, la idea de dos anarquismos, un anarquismo soñador y uno revolucionario de corte marxista. Tanto para entender ambos modos o formas del anarquismo histórico, como para entender la división entre anarquismo y comunismo, es necesario acudir a un ethos, es decir, a una forma de encarnar los principios. Ambos poseen los mismos principios, pero los realizan de modo diverso, incluso contrario. Ambos son "hijos" del pensamiento revolucionario francés del que hablábamos más arriba. Pero ¿qué hay detrás de esa mentalidad revolucionaria, y de esta nueva forma que cobra frente a otro nuevo tirano? Si antes el tirano fue el Antiguo Régimen, la Monarquía, ahora, ya disuelta, o sin peso social y cultural real, la naciente y creciente Revolución Industrial daría nuevo impulso al germen

revolucionario. Igual que la discusión que se daría antes de la Revolución Francesa, entre teóricos utópicos, llamados despectivamente "soñadores" por los otros, los hombres de acción, inclinados a la praxis revolucionaria, a convertir esa teoría en vida; durante el siglo XIX se repetirá. Ahora los teóricos, utópicos y soñadores serán, para los otros, los de acción, los anarquistas de Proudhon. Y los hombres inclinados a la acción, a la praxis serán los de Marx.

El elemento religioso va a cobrar nuevamente, como lo hizo en la Revolución Francesa, un papel de objetivo, frente a una estrategia o táctica revolucionaria. La mejor manera de buscar un enemigo común, simbólico, con el cual se pueda identificar el fenómeno industrial, los nuevos abusos del pobre, será la religión. De hecho, uno de los primeros libros que escriben Marx y Engels, se titulará La sagrada familia, y abundarán por su lado, entre los anarquistas, palabras irónicas, parodias y referencias la religión, como enemigo común, como causante del mal. Por lo demás, ya había funcionado en la Revolución Francesa, como motor revolucionario, como alimento de la revolución.

Si en otra época, el Marqués de Sade instaba a los republicanos a "un esfuerzo más" para convertirse realmente en aquello que proponía la revolución, ahora había que ser coherente, y ya no sólo decir que Dios no existía, sino vivir como si lo fuera. En el siglo XIX ocurrirá de nuevo. El "esfuerzo" consistirá en no sólo rechazar la religión, que es "el opio del pueblo", sino a destruirla, como ya se hizo con la Monarquía. Sólo así, podrían llegar a ser "más republicanos", en el lenguaje del Marqués de Sade, que, en lenguaje anarquista, significará ser "más autónomos y libres".

El tema central que une, lógicamente, a anarquistas utópicos y revolucionarios será, entonces, un nuevo embate contra la religión. Aquella facción más utópica y soñadora del anarquismo, también tendrá sus reparos contra la religión, al menos en su forma institucionalizada. Y a pesar de que existirá un anarquismo de corte religioso, como el que profesará Tolstoi, como anarquismo cristiano, siguiendo los principios de la no-violencia, mantendrá siempre un tenor de sospecha y hastío hacia el fenómeno religioso cultural.

Una de las principales banderas del anarquismo en todas sus variantes es la libertad. La libertad entendida como autonomía y ausencia de coacción, como la entenderá Hobbes, quien fuera acusado de ateísmo en su época: "Libertad significa, propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento (…) Un hombre libre es aquel que, en

aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo”[13].

Esta explicación de la esencia de la libertad, en ética, se conoce como libertad “negativa”, en el sentido en que no define el acto libre mismo, sino que limita su acción o describe su campo de acción: la falta de coacción. Kant va a complementar, en su sentido “positivo”, la definición de Hobbes, indicando que “así, la libertad es el poder de llevar a cabo las propias acciones en un modo distinto a la forma en que las leyes de la naturaleza actúan basándose en el principio de causalidad, porque el individuo no está determinado por ninguna fuerza externa, sino compelido únicamente por su propia voluntad”[14]. La libertad se comienza a entender como autonomía, término que proviene del griego “auto” = “por sí mismo” y “nomos” = ley”, es decir, la ley que se otorga uno mismo.

¿Qué tanto dista esta interpretación de la libertad respecto de una prescindencia de Dios? Si todo el orden de la naturaleza, el que Kant, por ejemplo, entiende como un mecanismo físico, una interacción de fuerzas físicas, y del que el ser humano no depende, dado que no es pura materia, ni, por lo tanto, sus acciones tampoco dependen, ¿de dónde brota la causalidad de mis acciones libres si no están regidas, emanadas, gobernadas, ordenadas, mandatadas por la naturaleza? Es lógico pensar que la Ley -con mayúscula- emana de mí mismo, tal como lo pensó el Marqués de Sade. Si no hay Dios, entonces actuemos de acuerdo a eso. Si no hay Dios, la ley no emana de Dios. La moral tampoco. Todo es creado por el ser humano. Todo este raciocinio es lógico considerando aquella definición de libertad, y más aún en un ambiente de revoluciones, de cortar deliberadamente con los elementos anteriores, viejos, con la religión, en definitiva.

No cabe duda que el anarquismo exalta la libertad, entendida, como se expuso, como pura autonomía. En un principio -Revolución Francesa- respecto del Antiguo Régimen. Ya lo pintaba Delacroix en su conocida obra “La libertad guiando al Pueblo”. A mediados del siglo XIX, de nuevo una revolución, industrial esta vez, y de nuevo un enemigo del que hay que emanciparse, enajenarse y liberarse: la opresión industrial. Y de nuevo, como en la antigua Revolución, en esta, nueva para el siglo XIX, ese despojo del elemento opresor culminará más allá, en un despojo de Dios mismo, de sus leyes y de su orden.

Esta es la época en que triunfó el Humanismo comenzado en el siglo XVIII también. El triunfo de la Revolución Francesa, y del Humanismo que lo acompañaba, terminará creando un mundo sin Dios, militantemente sin Dios, no

sólo teóricamente sin Dios. Estas son las fuentes de la que beben los anarquistas, utópicos y revolucionarios. Es también el siglo XIX la época de la consolidación del pensamiento científico. El evolucionismo de Darwin servía como demostración científica de aquel espíritu autónomo. “Dios no existe, lo ha demostrado la ciencia”, podría decirse[15] de alguna manera, sumado a la idea de la construcción de una sociedad nueva y de un hombre nuevo, la idea adquirió la fuerza que ya conocemos.

Y esto es claro, ¿de qué manera podría organizarse una sociedad sin Estado y sin el sistema legal imperante? Una respuesta era volver a una organización anterior a la aparición del mal que se tenía al frente, pero Marx había demostrado “científicamente” que la lucha de clases era una constante histórica, por lo tanto, la otra opción posible era construir un orden total y completamente nuevo. Con esta última idea nacieron las colonias saintsimonianas despreciadas por el marxismo y por el anarquismo revolucionario de principios del siglo XX quienes, finalmente, se unieron a la praxis revolucionaria y abandonaron la utopía soñadora del cambio social y cultural por las vías pacíficas. Así se fue ocultando la figura de Proudhon y se van resaltando la figura de los otros anarquistas, aquellos que abrazaron -no siempre tan amorosamente- la idea marxista de la revolución violenta, en Rusia, Alemania, España, Inglaterra y posteriormente en Estados Unidos, entre otros, figuras como Bakunin, Nechayev, Kropotkin, Molotov, Rudolf Rocker, Johann Most, cobrarán más fama y ocuparán más espacio en los libros de historia que los soñadores.

La idea de una nueva sociedad, a partir de una acción insurreccional violenta acompañó el nacimiento del anarquismo revolucionario, y esa idea hundió sus raíces, desde el primer momento en las filosofías de la libertad como ausencia de coacción y autonomía, de origen hobbesiano y kantiano. Estas ideas quedarán estampadas para siempre en el ADN del anarquismo. Pero cabe mencionar otra influencia que tiene aún mayor fuerza en el tema de la religión -o el rechazo a ella- que tiene el anarquismo. Nos referimos a la influencia que ejerció Hegel en la formación de los movimientos revolucionarios marxistas y anarquistas, y, por lo tanto, en la idea del ateísmo militante en dichos movimientos.

Anarquismo y modernidad

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 - Berlín, 14 de noviembre de 1831) fue un filósofo crucial en el nacimiento del marxismo y del anarquismo revolucionario durante el siglo XIX. No sólo fue influyente en los movimientos que continuarán durante el siglo XX, sino que fue influyente en su misma época. Marx, es uno de los primeros comentadores de la obra de Hegel y entregará una interpretación materialista de la teoría dialéctica de Hegel. Esta teoría, servirá de base de la teoría marxista de la lucha de clases. Pero sin lugar a dudas, y mucho más que la dialéctica hegeliana es su doctrina del reconocimiento la que influye en la idea de ateísmo militante entre los anarquistas.

Esta teoría hegeliana, al decir de Paul Ricoeur y otros especialistas contemporáneos en Hegel, supone reinterpretar la identidad personal, al tiempo que replantea la forma en que se dan las relaciones y refunda la estructura normativa de la sociedad y, por lo tanto, crea una nueva ética[16].

Esta doctrina, que ya se venía fraguando entre los filósofos Hobbes, Rosseau, Kant y Fichte[17], aparece con fuerza en su libro Fenomenología del Espíritu, que viene a ser su tratado de Teología o Filosofía de la Religión. Para Hegel, las relaciones, especial y principalmente la del Hombre con Dios, como modelo, y luego la que se da entre los mismos seres humanos, la sociedad, es una “lucha por el reconocimiento”[18]. Esto quiere decir que en toda relación entre seres racionales existe una dialéctica, que en un caso será la de amo-esclavo, en otros casos será entre absoluto-relativo, en otros espíritu-materia. Introduce así la mentalidad de lo dialéctico, de los opuestos -que tanto influye en Marx- para leer o interpretar cualquier fenómeno de la existencia.

El problema es que el ser humano, y más que el ser humano, la razón, es precisamente ese campo intermedio, donde se da la lucha entre contrarios. El movimiento hacia el Absoluto consiste en la contradicción. Las relaciones entre sujetos, entonces, están siempre interferidas por una relación dialéctica, lucha de contrarios. Con este telón de fondo, Hegel, establece un único prisma para entender el mundo, una metafísica dialéctica.

De este modo, por un lado, habita lo abstracto y, por otro, lo concreto. En el caso de la ley y el derecho, por una parte está el derecho abstracto y por otro, el concreto. La éticidad (la ética, la idea de bien, lo que rige nuestra conducta) no dimana de una Ley divina estampada en una naturaleza, por lo tanto podría pensarse que es algo absolutamente subjetivista, pero no, Hegel es idealista y

racionalista, por lo tanto quiere objetivar, y para ello sostiene que la forma en que pueda establecerse una eticidad objetiva es encarnándola en un pueblo (volksgeist). “Esta objetividad ética podría ser entendida como una realidad que no posee independencia respecto de los individuos que la componen”[19]; esa objetividad existirá en la medida en que existan esos individuos que la encarnan.

Pero hay un paso siguiente, dice Hegel, luego que se ha reconocido que el grupo de individuos, cualquiera, y su interpretación propia de la eticidad objetiva de algo es la única garantía de que sea objetivo, y no la naturaleza, o un orden de bien y mal creado por Dios, entonces lo único que faltará es que esa interpretación de la eticidad, de la vida, de la ley, del derecho, de la sociedad, de todo, en definitiva, tome cuerpo propio. Al decir de Hegel, tenga existencia real, “espíritu efectivo”, es que se acaben los contrarios. Una tentativa para los anarquistas, puesto que de todo esto se colige que para que lo justo, lo bueno, la igualdad, y todo aquello que conforma la vida ideal en sociedad pase a ser una cuestión real “espíritu efectivo”, se deben eliminar los contrarios, los opuestos, debe llegar la superación del contrario. ¿En manos de quién queda semejante tarea? No lo dice claramente Hegel, pero los anarquistas lo interpretarán de un modo simple y coherente con la idea de ausencia de Dios y del rechazo al orden pasado: en ellos mismos. Aquello que Hegel llamará “autoconciencia efectiva”.

Por su parte, la religión también estará sometida a la dialéctica y a la lucha por el reconocimiento. También, por consiguiente, tendrá la tarea de moverse hacia el absoluto, y tendrá que pasar desde una relación amo-esclavo a la superación consciente del sí mismo, para destruir a su opuesto. “Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo”[20].

En realidad, para Hegel, Dios es el absoluto, pero lo entiende como autoconciencia de sí mismo. Esta interpretación idealista y a la vez racionalista de Dios, lo aleja del Dios personal y humano, idea central en la tradición cristiana. Y la religión, ya no es el medio para conectar al individuo con Dios, sino que es un “cebo”, nada más, para atraer a la gente a esa búsqueda. Es la búsqueda lo importante, no el encuentro. Todo lo contrario al cristianismo Bíblico, donde lo importante es el encuentro con Cristo. De esta manera, la religión sí pasa a ser un objeto de uso, un cebo, o un instrumento de dominación, ¿por qué no? Si Hegel mismo ha dicho que es un medio. Ese medio podrá usarse

para bien o para mal.

La enorme influencia que ejerció Hegel, como el filósofo metafísico y el teólogo más influyente en la Europa del siglo XIX, va a ser crucial para que sus ideas permeen a toda la camada naciente de revolucionarios. El paso de estas teorías sobre Dios y la religión, que son, ya para muchos, certezas metafísicas, a un ethos, o un sistema moral, de conducta, de vida concreta, lo realizarán los teóricos del marxismo -Marx[21]- y del anarquismo:

se debe hacer más oprimente la opresión real añadiéndole la conciencia de la opresión; se trata de volver aún más sensible la afrenta, haciéndola pública […] Y para los mismos pueblos modernos la lucha contra el limitado contenido del status quo alemán no puede estar privada de interés[…] La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y estos aún están angustiados por las reminiscencias de tal pasado […] Es bastante instructivo para ellos ver l'ancien régime, que concluye su tragedia entre ellos, recitar su comedia como estribillo alemán. Trágica era su historia hasta cuando él era la fuerza preexistente del mundo y, la libertad, al contrario, una idea personal […] La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando sepulta a una forma vieja. La última fase de una forma histórica mundial es su comedia. Los dioses de Grecia, que ya una vez habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo Encadenado de Esquilo, debían morir otra vez cómicamente en la prosa de Luciano.[22]

Y de esta manera se irán fraguando las ideas metafísicas a una forma de vida concreta, un ethos, se irán convirtiendo en un modo de vida, una ética. El vivir como si Dios no existiera, como lo hizo el Marqués de Sade, ahora tenía mayor sustento. Había corrido mucha agua bajo el puente entre los siglos del Marqués de Sade y el nacimiento del anarquismo. Entre Darwin, Hegel, la Ilustración e incluso Spinoza, el fundamento de la inexistencia de Dios, o de su existencia irreal (como espíritu para Hegel) solidificaba las bases para un ateísmo militante. La ciencia y la metafísica, ¡hasta la propia Teología! -Hegel y Spinoza- habían desarticulado al menos la religión institucional, la vincularon con el ancien régime y sentaron las bases de una existencia tan abstracta de Dios, que ya no era necesario vivir como si fuera una persona preocupada de nuestras vidas. Es

tremendamente claro y explícito este punto en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel que hace Karl Marx a su primera edición:

Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia profana del error está comprometida, cuando se impugna su celeste oratio pro aris et focis. El hombre que ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad. El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. […] Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su point d’honneur espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma moral es la religión. […] La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. […]

La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del |8| pueblo, es la condición para su felicidad real. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones. La crítica de la religión, por lo tanto, significa en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado. […]

La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política. […]

La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en tomo de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo. […]

La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en el imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado.”[23]

Debates heredados de Hegel

Ludwig Feuerbach (Alemania, 28 de julio de 1804 – 13 de septiembre de 1872) será otra pieza fundamental en la construcción del ethos del ateísmo anarquista. No sólo influiría fuertemente en el pensamiento de Marx, sino también entre los primeros anarquistas teóricos como Bakunin y Stirner. La influencia en Marx se observa precisamente en la forma en que lo cita en su libro Crítica a la fenomenología del derecho de Hegel como quien interpretara de mejor manera el mundo. Si Hegel, para Marx, explicó el mundo abstracto, Feuerbach hizo lo propio con el mundo práctico, donde se desenvuelve la ética, la moral, la política. En su libro La esencia del cristianismo, Feuerbach reduce la creencia cristiana, fuerte aún en Alemania, en un simple, pero peligroso mito, tal como lo haría el discípulo de Hegel, David Strauss. Para Feuerbach la religión es independiente de la filosofía; no así para Hegel, para quien la religión es una parte de la filosofía, un objeto de estudio. Feuerbach, más radical, la filosofía debe criticar la religión, no explicarla, como lo habría hecho Hegel[24].

Revive ese humanismo del siglo pasado, en que el Hombre puede vivir sin la idea de Dios, y crear una moral propia, sin necesidad de recurrir a un sistema de creencias. Nuevamente asoma la idea de que la religión, y Dios, son creaciones humanas. En su filosofía aparecerá el concepto de enajenación o alienación, que agradará tanto a Marx, y que, reforzado con las ideas de libertad como ausencia

de coacción y como autonomía, van a moldear la idea ética y la moral del anarquismo. La fuerza de su idea de enajenación que va a dar al marxismo y al anarquismo su energía vital, es que, para Feuerbach, la religión ha sido, históricamente, lo que ha otorgado la fuerza para actuar a los creyentes. Él ve que la religión ha otorgado a los Hombres la idea de felicidad, y eso se convierte en una ética o código de moral o código de conducta, pero con una fuerza poderosa en el ámbito práctico: "El punto de vista esencial de la religión es el punto práctico, es decir, el subjetivo. El objeto de la religión es el bienestar, la salvación, la beatitud del hombre; la relación que existe entre el hombre y Dios no es otra cosa que la relación que hay entre el hombre y su felicidad".[25]

Feuerbach es absolutamente consciente de que la religión, y de manera particular la religión cristiana, con su idea de salvación, ha sido capaz de mover a los hombres y las culturas como nada lo ha hecho en la historia: "La religión cristiana se distingue, especialmente, por eso de todas las religiones, porque ninguna ha recalcado tanto como ella la necesidad de la salvación del hombre."[26] Con esta luminosidad, los anarquistas y marxistas posteriores van a proceder, de manera más o menos consciente según cada autor, a reemplazar aquella fuerza movilizadora que poseen las religiones, con las ideas de libertad, autonomía, justicia social, reivindicación, enajenación, liberación, y tantos otros conceptos vinculados a las teóricos anarquistas y marxistas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Ese reemplazo de la religión, o mundanización de la religión, tendrá especial interés en la religión cristiana, donde fijarán con mucha mayor detención sus ojos, sus análisis y sus críticas. Y esto difiere, y hasta contradice, en algún sentido del rechazo explícito de toda forma de religiosidad mencionado por esos mismos teóricos. De hecho, en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Marx tomará ese concepto de Feuerbach de enajenación para explicar su estrategia, en la que explica que la enajenación humana no se encuentra solamente en el plano de la conciencia, como sostendrá Hegel, de ahí su crítica, sino en el plano real, similar al impulso pragmático que llevó a cabo, en un orden de cosas no tan distinto el Marqués de Sade. Sostiene Marx que ahora el hombre se enajena del trabajo y del capital, y para resolver esta enajenación se necesitan acciones prácticas, una filosofía de la praxis[27]. En dicho manuscrito asoma un apartado final titulado "Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general", nuevamente señalando la distancia entre la teoría, despreciada por Marx, y la praxis, amada por él. Los anarquistas del siglo XX se dividirán precisamente entre estas dos formas de entender el mundo, como

hemos señalado más atrás, divididos entre el pacifismo soñador y pragmáticos que llevan el germen revolucionario.

Todas estas ideas del siglo XIX, maduradas ya desde la Revolución francesa: el aporte científico del evolucionismo darwinista, el impulso de la segunda ilustración, del humanismo post revolución francesa, del racionalismo francés de Rosseau e inglés de Hobbes y Locke, el soporte ideológico que construyó la visión metafísica y teológica de autores como Spinoza, y más aún de Hegel, que socavaron las bases de un Dios personal y preocupado del mundo; todo esto sumado a la vehemente crítica a los sistemas morales relacionados con el antiguo régimen, y de manera directa contra la religión desde Feuerbach a Marx, invitando a la praxis y extendiendo la mentalidad revolucionaria más allá de lo político, adentrándose en moral y lo religioso, creando nuevas formas de vida (ethos) en las sociedades industriales, primero, y luego extendiéndose rápidamente a todo el mundo, fue creando el ambiente propicio para que surgiera, ya como fenómeno de masas, el ateísmo militante y, junto a este, como causa o consecuencia, ya da igual, el anarquismo.

Utopía y Salvación

Un elemento también central en la moral del anarquismo, que le permite despojar a la religión, pero, como decía Marx y Feuerbach, aprovechar el impulso que daba de transformar las vidas y, de algún modo, hacerlas girar, en torno a la salvación, como lo hizo la religión en el pasado, ahora será la utopía, ese deseo por un mundo por venir. Si la religión ya había quedado despojada de su centralidad social, entre las clases burguesas y entre los proletarios oprimidos por la industrialización, había que llenar ese vacío antropológico, como lo llamaba Feuerbach, con una “nueva religión”. Es discutible atribuir intencionalidad a esta pretensión entre los primeros teóricos del anarquismo como ya veremos. Lo cierto es que sucedió así.

La utopía, o el pensamiento utópico, no es un fenómeno nuevo en la historia humana. Muchos considerarán a Tomás Moro el primero en plantear un mundo utópico o, como reza la etimología del término, plantear un lugar “sin lugar”. La verdad es que, claro, existieron muchas utopías en la literatura, incluso antes que

Moro, y, por supuesto, muchas más después de él: Atlántida, John Milton, incluso entre los medievales, el movimiento milenarista puede convertirse en una utopía, el mismo Paraíso de Dante, Bocaccio o Petrarca también construyeron lugares ideales o idealizados. Lo cierto es que es un fenómeno, esto de huir de lo real por medio de la imaginación de mundos posibles, que se da en el transcurso de la historia de manera más o menos frecuente. Al menos mucho más de lo que creemos.

Hay estudios que indican que las utopías surgen cuando se dan ciertas condiciones. Para el utopista no basta con planear una reforma y planificar su ejecución. Tampoco la utopía consiste en un deseo de querer cambiar las cosas malas. Cuando más mal existe, más fuerza cobra la utopía. El problema es que el mal acompaña la historia humana desde siempre. Por eso es razonable pensar que aparezca como reacción a determinado estado de cosas. Pero la utopía nace cuando el utopista se escandaliza de la presencia del mal en un mundo que, de otro modo, sería perfecto[28]. En el trasfondo de esta pretensión radica la desconfianza o el increencia en Dios y su Providencia, que es la conciencia y presencia de Dios frente a los hechos que emanan de la libertad humana. Sean estos buenos o malos, todos ellos estaban, dice la religión, al menos la religión cristiana, pre-vistos por Dios. La desesperación que nace en el utopista se relaciona con la falta de confianza en Dios. Ya pensar que podría existir un mundo sin mal, esa mera idea supone desconocer la Caída humana, reconocida por prácticamente todos los credos.

Es cierto que la construcción de “un hombre nuevo” como decía San Pablo, y de un “Cielo nuevo y Tierra nueva” implica una participación del mismo Hombre, pero la religión siempre ha insistido que la primacía de dicha construcción, está en Dios, y el Hombre coopera con ella. Relegar toda la tarea al ser humano es precisamente fruto del ateísmo teórico traspasándose al mundo práctico, el de la conducta y la moral. Es claro que la utopía comienza por una crítica social, política, sin embargo, cuando intenta indagar las causas últimas del mal, desemboca en la religión y la idea de Dios indefectiblemente.

El movimiento del utopista hacia la utopía lo obliga a distanciarse del hombre pre-utópico[29]. Posteriormente, el utopista, buscando la causa del mal, reconocerá la influencia de la religión, como lo hiciera Feuerbach, como motor de la historia, y tenderá a crear, primero, una religión sin Dios, una “iglesia invisible”, o un Dios sin religión[30], y esto es debido a la necesidad antropológica -como también señalara Feuerbach- de saciar la sed de religar al Hombre con Dios. La

creación de una religión perfecta, de una iglesia perfecta es un primer paso para culminar eliminando toda forma de religión.

Ya decíamos, con Hegel, que el ser humano está enajenado por naturaleza. Es decir, la función y el movimiento de la Historia, e incluso de la religión misma, es terminar la lucha de opuestos para alcanzar el absoluto. Por lo tanto, la enajenación es una condición humana, sostiene Hegel, y Marx no hará más que acelerar este proceso, forzarlo, a cuyo esfuerzo lo llamará “científico”. Luego de la instauración del Hombre como Dios, del “Hombre-Dios”, dado que es quien debe llevar a cabo la transformación de la sociedad y su maldad[31], sobreviene la fase final: la socialización[32], que es la propagación de las ideas del utopista, la promoción, en definitiva, de su lugar ideal que debemos construir con él. De este modo, queda sentada la base para que surja un nuevo Dios: la Humanidad.

Momento religioso en el siglo XIX

Con el surgimiento del anarquismo, con Proudhon, aparece fuertemente la muerte de la filosofía. El anarquismo, al igual que el utopismo, van a suprimir la filosofía como especulación, como sistema de preguntas y respuestas a las preguntas existenciales del Hombre. Marx será lapidario con esto. Pero lo serán también los anarquistas soviéticos, o los románticos -aquellos pacifistas soñadores- y luego los ingleses, españoles, americanos, y será una constante el rechazo de la inacción de la filosofía, por lo tanto el rechazo de ésta: “parece, pues, que para discurrir significativamente acerca de la nueva humanidad, hace falta una nueva filosofía creada a propósito […] Las religiones consideran a Dios omnisciente, el Hombre-Dios, esa meta religiosa de los utopistas, deberá también saberlo todo, es decir, no puede ni contentarse con aproximaciones, ni pasarse el tiempo en meditaciones inciertas acerca de sí mismo o acerca de la naturaleza, de la que cree precisamente ser el dueño y re-creador. De este modo, a los ojos del utopista, la filosofía se convierte en el elemento incierto par excellence, y, a causa de su fragilidad indigna de llevar el nombre de saber pleno”[33]. De ahí que Marx afirmara que la finalidad de la filosofía no debe ser la especulación, como sostenían los griegos, sino la transformación.

Religión y filosofía, los enemigos de la transformación cultural y ética de la

sociedad, serán reemplazados por una utopía y un pueblo que debe llevarla a cabo. Religión reemplazada por la utopía, su fuerza su papel como motor de la historia. Y la filosofía, esa ciencia que explica el mundo, y vive de acuerdo a ello, reemplazado por el Hombre, el pueblo, que es ahora el protagonista. Como no hay nada fijo, ni naturaleza ni Dios, todo debe ser reescrito, es “el Hombre”, así en abstracto, o “el pueblo”, quien debe escribir la historia ahora. La metafísica hegeliana, Dios como absoluto, como abstracto, lejano del mundo y sus problemas, y superado por sí mismo como todo movimiento dialéctico, sumado a la idea de llevar esta teología a la praxis, generan el ambiente en que se moverá el anarquismo y su relación con la religión. De ahí que esté estrechamente vinculado con un ateísmo práctico o militante.

Desde luego, la crítica a la autoridad, en sí misma, es también aliciente en todo el proceso, y se verificará en el término mismo “anarkós”, del griego “sin gobierno”, que es lo mismo que “autogobierno” y ya no sólo refiriéndose a lo meramente político, sino que ya, a esta altura podemos decirlo, construyendo una nueva ética o una nueva moral, y convirtiéndose en una nueva religión, de ahí su fuerza movilizadora. Si el Marqués de Sade no le temía ya a Dios, no lo niega, pero no le teme, ahora ya “confirmada” su inexistencia suprime la misma noción de autoridad. Sade desafía a la autoridad, el anarquismo actúa como si no existiera, “sabiendo” -con la ayuda de Hegel, Marx y otros- que no existe autoridad, se actúa de acuerdo a ella, especialmente, promocionando dicho estilo de vida nuevo.

Ese rechazo a la autoridad se traduce en forma positiva como deseo de libertad, una libertad extrema, y existencial. En la definición que da Bonanno aparece a todas luces esta suerte de libertad que es más cercana a la espontaneidad que a la libertad cristiana, aunque de esta interpretación podrá salir un elemento que unifica a anarquistas ateos y anarquistas cristianos. Bonanno dice que ese deseo anarquista es “lo que diferencia a un hombre político de un revolucionario anarquista. No las palabras, no los conceptos, y, permitidme, bajo ciertos aspectos ni siquiera las acciones, porque no es su extremo concluirse en un ataque –pongamos radical- lo que las califica, sino el modo en que la persona, el compañero que realiza estas acciones, consigue convertirlas en momento expresivo de su vida”[34] es decir, la pura espontaneidad intensa, llena de sentimientos y pasión. Dista mucho de la mirada religiosa que puede tener la libertad, prácticamente en todas las religiones. En la fe, el creyente tiene como fin último de su existencia a Dios, y la libertad un bien recibido de Él, y con el que se llega a Él. El Hombre libremente debe llegar a su Dios[35].

Es cierto que en el cristianismo el tema de la libertad cobra mucha mayor relevancia que en otras religiones[36], sin embargo, todas consideran la libertad como elemento esencial del creyente[37]. El creyente libremente elige someterse a tal sistema de reglas, tales normas de vida, y tales prohibiciones, este es el elemento en que se fundan las críticas a la religión en general, y a la libertad del creyente en particular. Y es la crítica que se trasluce en la definición de anarquismo de Bonanno, toda vez que reduce la libertad al éxtasis momentáneo de una acción. Una acción, ciertamente, guiada por ciertos principios, como la consideración de la libertad como fin último de la existencia humana, de ahí el rechazo a la autoridad, a toda forma de autoridad.

Es este, podríamos decir, acaso el fundamento metafísico de la consideración anarquista de la libertad, y del cual emana el rechazo a la autoridad y, por lo tanto, el máximo rechazo a Dios y a la religión. Dado que Dios es la suma autoridad, y la religión la forma humana de acercarse a Dios, para que haya libertad -como la ha entendido Bonanno en su definición de anarquismo- debe removerse todo aquello que esté sobre la libertad, sólo así aparecerá ésta, como mera espontaneidad. No es muy diferente a lo que el Marqués de Sade o Nietzsche habrían pensado cada uno a su modo. Cada uno con su propia lucha o rebelión.

Es esa rebelión el factor religioso mismo del anarquismo. Uno de los clásicos del anarquismo, La anarquía y el método del anarquismo, de Enrico Malatesta, inicia sus reflexiones diciendo que “se oprime a los hombres de otro modo: influyendo sobre su inteligencia y su sentimiento, lo que constituye el poder de la religión y de la universidad”[38]. La rebelión contra aquello que oprime. ¿Qué es lo que oprime? La libertad.

Ese permanente sentimiento de opresión, que no encuentra fácilmente consuelo, pues una vez iniciado dicho sentimiento, es difícil no encontrar en esto o aquello algún tipo o grado de opresión. De ahí también la vinculación que hiciéramos largamente con el marxismo. Y si no quedó suficientemente claro, insistimos sobre esto: el marxismo y el anarquismo tienen un mismo diagnóstico y difieren de su táctica, principalmente en su táctica política. Ambos son revolucionarios, ambos se rebelan contra la opresión.

Para el anarquista, ya lo hemos señalado con creces, la mayor opresión es Dios, es el mismo grito que recoge la tradición judeocristiana de boca de Lucifer, el ángel caído, cuando al momento de su caída o expulsión del coro divino,

vocifera: ¡NON SERVIAM! El problema es que el anarquista promedio, el joven idealista que enarbola panfletos y memoriza frases en su cabeza, no liga con tanta naturalidad el grito de Satanás con su acción específica, subversiva o política. Y no es necesario que lo relacione. Basta que entienda dicho principio: ¡no serviré!, y lo ponga en práctica por medio del motor incombustible de las emociones y sentimientos, como ha señalado Bonanno.

Basta que toda la lucha anarquista se lleve al campo social. Por eso el anarquismo aparece más como un movimiento político que como un movimiento cultural, artístico, o filosófico, aunque también lo es. En cada ámbito hay una rebelión. En lo artístico será contra la mimesis descrita por Aristóteles, en la cultura será deconstruyendo las fuentes culturales, y en lo filosófico será relativizando la verdad. Pero sin duda el ámbito político o social es donde más fuerte aparece el anarquismo.

Para entender esto, hay que entender la importancia de la sociedad y de la política para la religión. Más allá de las críticas del deseo de poder que las religiones pueden tener o las relaciones con el poder que hayan tenido, las religiones poseen una idea acerca de qué es la sociedad y tienen un determinado lugar para la política.

En la carta encíclica Diuturnum Illud del Papa León XIII puede entenderse la mirada, al menos del catolicismo sobre la importancia de la actividad política, la necesidad de la autoridad:

Por lo cual, los que ejercen el poder no lo ejercen como cosa propia, sino como mandato o delegación del pueblo, y de tal manera, que tiene rango de ley la afirmación de que la misma voluntad popular que entregó el poder puede revocarlo a su antojo. Muy diferente es en este punto la doctrina católica, que pone en Dios, como un principio natural y necesario, el origen del poder político.[39]

Es clarísimo, como en muchos otros credos, que el poder viene de Dios, y la desobediencia al poder político o a la autoridad legítimamente elegida constituye un desacato al orden natural, salvo en aquellos casos en que o la autoridad sea ilegítima o que lo mandado sea algo ilegítimo: “Una sola causa tienen los

hombres para no obedecer: cuando se les exige algo que repugna abiertamente al derecho natural o al derecho divino”[40]. En ambos casos, aparece una exigencia, no sólo de fe, sino de que la razón humana reconozca la existencia de una ley natural objetiva y universal, para todos, que puede ser captada por todo sujeto racional.

Para entender el cuestionamiento que sufrió a lo largo de la historia la capacidad humana para comprender la Ley natural es necesario entender la desaparición de la metafísica en el ámbito filosófico, y la llegada, con la modernidad, del relativismo, del positivismo y del racionalismo, todos, antesalas, del pensamiento anarquista.

La rebelión que lleva a cabo el anarquismo se basa, en definitiva, en la concepción materialista de la historia y de la vida. Y el materialismo, que hunde su origen en los pensadores griegos, cobra mayor fuerza con el positivismo, el relativismo y el racionalismo.

William Godwin[41] no sólo canalizaba la rebelión contra lo establecido en la crítica política, sino que también fue heredero de la tradición a la que hacemos mención. Además, fue de los primeros moralistas en considerar que no toda violencia es éticamente mala, sino que puede ser buena en ciertas circunstancias. Esta doctrina efectivamente encuentra antecedentes incluso en pensadores cristianos como Tomás de Aquino y puede rastrearse hasta el mismo Aristóteles, sin embargo, la legitimidad de la violencia en Godwin es absolutamente racionalista, y no se basa en fundamentos de ley natural. Esto quiere decir que la manera en que podemos saber cuándo una violencia es legítima no es escudriñando el acto moral mismo, como dirían los iusnaturalistas, sino mediante una deducción que va de ciertos principios creados por el Hombre, hasta su aplicación práctica. Si se derivan exacta o matemáticamente, entonces son buenos. Si hay un error en la derivada, entonces son malos. Esos principios creados tampoco son tan originales y encuentran eco en diversas tradiciones, como son las incipientes ideas democráticas, e incluso el ateísmo[42].

Sin duda el ámbito social o político es el campo de batalla para el anarquismo, aunque encontremos sus fundamentos éticos y religiosos en la gran Rebelión. Pero en ese mismo ámbito político o social, encontramos también variantes de aplicación. No es lo mismo el anarquismo insurreccional, que legitima la violencia como medio de lucha contra el sistema de opresión, que otras formas, también de anarquismo, pero que limitan la lucha de las ideas, incluso condenan

la violencia como medio legítimo. Comparten el fundamento, pero no el modo, podría decirse. Ambos son anarquistas, puesto que los une ese fundamento de libertad como espontaneidad, anti autoridad y el deseo de una sociedad sin orden -al menos sin el orden establecido tradicionalmente, evolucionado en el tiempo-. Esta postura anti violencia se extremará hasta encontrarse incluso más cercana, paradójicamente, a la religión. Anarquismos cristianos, anarquismo religioso, como veremos.

Gorélik es, por ejemplo, un pensador que dista bastante de Bonanno, quien estuvo preso por robo a una joyería, o de las incitaciones violentas de Malatesta, Bakunin o incluso Molotov. Gorélik[43], en su libro El anarquismo y la ética (1924), reivindica el ideal intelectual del anarquismo, estableciendo una moral crítica de la violencia de sus correligionarios. Para él, la pureza de la praxis anarquista, que se deriva de su principio pseudo religioso de la Rebelión, debe considerar que la opresión, la gran opresión, es ya de suyo violenta, por lo tanto, la crítica a la opresión debiese ser también una crítica a su sistema, a sus métodos, y a sus medios, es decir, a la violencia también. Sostiene que "estamos en el deber —como decía Bakunin— de luchar contra las otras ideas; hemos de luchar, sobre todo, contra las ideas de odio y de imposición. Pero no podemos luchar con las mismas armas: el odio y la imposición. Hemos de luchar, ciertamente, contra las ideas, pero ser tolerantes con los hombres que las sostienen"[44].

No cabe duda que la influencia de Gorélik en el anarquismo global es muy inferior a la de los primeros teóricos, como Kropotkin. Tampoco hay dudas de una cierta influencia cristiana en las ideas del periodista ucraniano, cuestión que queda clara en la arenga final de su reconocido escrito: "Seamos anarquistas hoy, y no solamente mañana; practiquemos la base moral del anarquismo, desde ya, ahora, entre nosotros, entre los trabajadores, entre todos los hombres, y nuestra vida será feliz, más grande y luminosa. Y al mismo tiempo con nuestra personalidad, con los nuestros crearemos una personalidad mejor, más apta e independiente. Una personalidad capaz de vivir sin opresión, es decir, sin sufrirla ni hacerla sufrir a otros. Y la revolución futura, la revolución social será anarquista"[45].

La pretensión de una vida virtuosa, feliz, dista de la pretensión del Marqués de Sade, de Nietzsche o de los teóricos rusos del siglo XIX. Se acerca más a los ideales, llamados "románticos" por estos, de Proudhon, Saint Simon, los llamados "utópicos", entre otros. Los une la tensión anarquista, como la llama

Bonanno, ese deseo de libertad sin límite -pura espontaneidad- y la ruptura con todo aquello que oprime, principalmente aquello emanado de la religión.

En la Ética: origen y evolución de la moral de Kropotkin está la base del anarquismo que ganó esa batalla al interior de la ideología. De corte más nietzscheano, basado en la fisiología del siglo XVIII y XIX, aquella "voluntad de poder", que se aprecia en la naturaleza, como un connato[46]. De hecho, dicha obra puede encontrarse con un pre-título en algunas ediciones. "Fijaos en la naturaleza: ética, origen y evolución de la moral"[47] indica ya este fundamento naturalista, fisiológico. El modo de ser de las plantas, de la naturaleza, indicaría el modo de ser de la moral. No se trata del fundamento natural de Aristóteles, sino en tono materialista. Naturaleza aquí significa un mundo sin creación, sin Dios, un mundo que se ha hecho a sí mismo. De acá también, viene bien decirlo ahora, el conocido slogan anarquista "Do it yourself" que resume estas ideas éticas y morales del anarquismo. Un mundo sin Dios, se ha hecho a sí mismo. Por lo tanto, es evidente la influencia del evolucionismo darwinista. A esto apuntábamos también al inicio cuando relacionábamos a los ateístas contemporáneos con el anarquismo, puesto que la teoría de la Evolución otorga ese fundamento, también metafísico, al ateísmo anarquista. Ahí encuentra la explicación sin Dios, científica, de esa pulsión por la libertad, por hacerse uno mismo y por un mundo por construir. Por eso también en el anarquismo, y lo dice también Kropotkin[48], con el título de otro de sus grandes libros El apoyo mutuo: un factor de evolución, donde queda manifiesta la influencia y el apoyo que toma prestado de Darwin para sostener las ideas anarquistas, a través del evolucionismo, pero más fundamentalmente, a través de la idea nietzscheana de desenvolvimiento[49] y esa sería finalmente aquello que permite unir tanto a anarquistas más cercanos a la violencia como método como a los pacifistas, esa idea de libertad como "ligada al desenvolvimiento del cuerpo, del instinto y del inconsciente que viene a constituir la forma más básica", diríamos, de vida. Es evolucionismo con una necesidad de una moral, por supuesto sin Dios, y sin inmaterialidad, pero sí con espiritualidad, para que sea capaz de mover el sentimiento, la pasión, el deseo, y mueva a la acción, política, violenta o no.

El tema de la ayuda mutua, también como fenómeno de la evolución, para asegurar la sobrevivencia, en un entorno hostil, de opresión, que es la médula de la sindicalización anarquista, también hunde sus raíces en el ateísmo, en una mirada del mundo sin Dios, y sin un orden natural, creado. La solidaridad, en términos cristianos, la fraternidad, incluso, utilizando un término que abarca lo cristiano y lo pagano (por la Revolución Francesa), en su fundamento religioso,

y claro que lo tiene, toda religión fomenta la hermandad, basta pensar en el relato de Caín y Abel y el castigo al dañar al hermano. Sin embargo, en el anarquismo, la solidaridad, la hermandad, la ayuda mutua, no sería un mandato divino, claro que no, tampoco una deducción de que de allí se sigue la perfección de la vida humana, o la virtud, sino que es fruto de la sobrevivencia -ahí el materialismo- y de la sobrevivencia contra la opresión, por eso sólo los oprimidos o los que se sienten tal, se unen -ahí la hermandad sin Dios ni ley natural-. Es lo que va a señalar el anarquismo de Kropotkin por ejemplo; pero también lo va a sostener con firmeza Gustav Landauer[50], otorgándole una mística al construir comunidades revolucionarias, sin autoridad, "sin Dios ni ley", como reza otro reconocido slogan anarquista[51], pero con un sentido -otra vez- sin un ánimo moralizante en sentido cristiano, de perfeccionarse unos a otros, de respetarse como hermanos por tener un padre común, o, por último, de respetar un orden natural: la sociabilidad natural; sino con un afán materialista (fisiologista) y evolucionista, para la sobrevivencia de la especie, lo que llamará: "conservación" revolucionaria.

Esta unidad de los Hombres sin Dios, ya se encuentra narrada en las Escrituras, es la Torre de Babel, es el intento de constituir una unidad de seres humanos unidos por el odio al sistema. Una unidad de oprimidos por una injusticia que es difícil de esclarecer, pero que se ha de creer más bien. En palabras de otro anarquista, esta vez español[52], esta unidad de Hombres sin Dios, pero como necesaria, como producto de la evolución, de la sobrevivencia, se expresa del siguiente modo:

Contra todo el conjunto, que no sistema, de aberraciones teogónicas, míticas y místicas de lo pasado, que nadie cree por absurdo, pero que se finge creer porque aún no ha llegado la moda definitiva de declararlo abolido, viene la ciencia y manifiesta con evidencia absoluta la unidad, la increabilidad, la indestructibilidad y consiguiente eternidad de la materia, y esto, que es claro como la luz del día, se acepta por un lado mientras al mismo tiempo se va a misa, se bautizan criaturas, se pone el amor bajo el ritual de los célibes que, como el cuco de la canción popular, ponen el huevo en nido ajeno, y se hace una amalgama de Moisés y de Darwin, que sería digna de una casa de orates si los locos razonadores que la sustentan no fueran unos tunantes redomados que ponen su asquerosa sensualidad sobre la conciencia, la razón y el honor[53].

A lo largo de toda su obra, Anselmo Lorenzo expresa en síntesis las ideas conclusivas a las que hemos ido llegando a este punto. Por eso, es mejor que él mismo nos las refleje:

La Anarquía niega a Dios, supuesto autor del bien y del mal, que justifica la existencia de un moderador y justiciero, principio dogmático de todas las religiones, base única de la autoridad, excusa del privilegio, alcahuetería de las desigualdades sociales; niega el Estado, por consiguiente, y no acata una forma legal de la propiedad que es pura usurpación y despojo, en favor de los propietarios, de la parte que en el patrimonio universal corresponde a todos los injustamente desheredados. Con esas negaciones y afirmando el derecho a vivir, fórmula la afirmación salvadora, el sistema único que constituye la tabla de salvación para la humanidad en medio del naufragio revolucionario en que ha de hundirse la sociedad transitoria en que vivimos. La Anarquía es la única forma de socialización que corresponde a una sociedad emancipada, libre, consciente, instruida y justa.[54]

De estas ideas totalizantes, o como diría la sociología, la cosmovisión anarquista, se resume en la fundamentación atea del mundo, de la vida, de la existencia, y, por lo tanto, de la cultura, del arte y de la política. De ahí que, tanto en su nombre (a-arkós) como en su ideal más sublime (la libertad), quede resumida su praxis, su ética y su moral, las que se deducen de su fundamento. Sin autoridad u orden jerárquico, por lo tanto, sin Ley, y como única ley, la libertad: “la anarquía es el compendio y resumen de todas las aspiraciones humanas”[55] y todo aquello que limite esa libertad como espontaneidad es considerado opresivo. De ahí que el Marqués de Sade, para volver a la fuente del ateísmo práctico, vea en la moral misma el principal opresor. Los marxistas lo verán en el ámbito económico. Otros en el estatal como lo verán los anarquistas libertarios. Pero da igual, será opresivo todo aquello que quite o reste esa espontaneidad, ese impulso que nace del interior. El odio a la religión, llamada por Johann Most como “la policía de negro”[56], refiriéndose a las sotanas que usaban en esa época los sacerdotes católicos.

Esta ligazón entre política, fuerza policial e Iglesia o religiones en general, tiene su explicación en lo que hemos venido mostrando a través de los autores. El mismo Most, refiriéndose a las personas de fe y la religión de las que forman parte, sostiene que "estas ingenuas y miserables personas han sido engañadas con respecto al auténtico sentido de la vida, y lo que es peor, forman la gran masa de enemigos de la ciencia y la razón, de la evolución y la libertad"[57], dos conceptos que ya hemos visto en otros anarquistas.

De todo esto que hemos dicho y presentado, podría decirse que el anarquismo no tiene moral, o no tiene una ética. Esto sería cierto hasta cierto punto. Una verdad a medias. Si consideramos que todos los actos humanos, cuando son éstos realizados libre y voluntariamente, incluso las ideas y pensamientos libres y voluntarios, caen en la categoría o poseen calificación moral o ética. Es decir, todo acto humano libre puede ser juzgado como moral o inmoral por la ética. De este modo, no sería posible sostener que una acción propiamente humana no sea libre. Las acciones propiamente humanas son las acciones libres, ya que las involuntarias no son propiamente humanas, al compartirse con otros seres, como animales y hasta plantas, como son las funciones orgánicas, por ejemplo. Por lo tanto, la pretensión de libertad como máximo bien humano, el rechazo a toda forma de autoridad como forma de opresión, la violencia, incluso, hacia quienes se presenten como enemigos de mi libertad individual o colectiva, son todas acciones libres, por ser voluntarias, y, por lo tanto, morales.

El anarquismo tiene una moral, bien definida. Es la que aparece en los tratados de Kropotkin, Bakunin, Bonanno, Anselmo Lorenzo, Malatesta, etc. Pero no es -claramente- la moral del cristianismo, ya que ésta tiene como finalidad el encuentro con Dios, lo que supone una existencia inmaterial, una existencia más allá de la vida, supone un orden natural creado, que deberá respetarse para preparar o posibilitar ese encuentro, etc. Sin embargo, y aunque aparezcan ambas visiones éticas o sistemas morales tan diversos, es posible encontrar anarquistas cristianos, judíos e incluso musulmanes.

El Radicalismo de Tolstoi

Dentro de esta curiosa rama del anarquismo, no cabe destacar a otro más que a

León Tolstoi. Considerado por muchos autores como un anarquista, fue nominado al premio Nobel de la Paz y al premio Nobel de Literatura, premios que nunca recibió, tal vez por cuestiones políticas. Puede ser clasificado en el anarquismo a pesar de que él mismo se identificaba como seguidor de Cristo. Y esto es posible, por supuesto que no por que sea ateo, ni tampoco porque defienda la libertad por sobre Dios como valor supremo, sino porque defendió una interpretación libre del cristianismo oficial, diríamos. Esto se aprecia muy bien en su obra El reino de Dios está entre vosotros[58], cuyo título cita un versículo del Evangelio de Lucas, el capítulo 17. Tolstoi pretende mostrar que es posible una vida humana basada en la fraternidad y en la solidaridad. ¿Es posible pensar que Tolstoi propugna un cristianismo inmanente, es decir, más cercano al materialismo, como si el Reino de Dios, y todo lo que eso significa, podría considerarse como alegórico, y aquellos valores humanos, que pueden vivirse sin apelar a Dios o sin necesitar una religión establecida (ahí la crítica anarquista a la autoridad y al "sistema")? Es posible. De ser así, Tolstoi entonces estaría dentro del anarquismo más que del cristianismo, toda vez que la definición de cristianismo o de religión en general, supone la creencia en que el mundo mejor "está por venir". De ser así, Tolstoi suprimiría la sobrenaturalidad de la religión cristiana.

Es cierto que sus ideales de vida se acercan más al de la vida cristiana y se alejan del anarquismo revolucionario o del anarquismo ateo, especialmente aquel que legitima la violencia como forma política. Pero la separación del factor sobrenatural complica su clasificación. Esto es un debate que trae la Teología de la Liberación, donde también aparecía ese elemento de construir un Reino de Dios "en la tierra". En muchos aspectos, la teología de la liberación separaba la llamada "salvación", que mantenía como algo sobrenatural, de la "liberación", que era la condición necesaria para lo primero[59]. Pero también, ciertas vertientes más extremas, propugnaban una "salvación" en la tierra, es decir, barrieron la sobrenaturalidad de la fe cristiana, y la encarnaron en una salvación terrena, y ese modelo es bastante más cercano al anarquista, en todas sus vertientes[60].

En cualquier caso, hablar de anarquismo cristiano supone más considerar el Evangelio, la narración sobre la vida de Cristo en la tierra, como un ideal moral, más que una religión propiamente tal. Y en este sentido, y sólo en este sentido, es posible hablar de anarquismo judío, anarquismo musulmán, o incluso taoísta.

Reflexión final

La pregunta final que debemos hacer supone volver al inicio de la presente reflexión. ¿Es posible construir un mundo mejor con ideas como las que se entrelazan en estas páginas? ¿Es posible destruir la religión, acusada de opresora, con la misma opresión que se reclama? ¿Es posible generar cambios político sociales, sin tener que acudir a la violencia como medio? ¿Es tan dañina la religión, en particular la idea de Dios como para destituirla del mundo? ¿Es la causa de los males que criticamos? De ser así, en aquellos intentos exitosos de sustituir la religión, ¿no han existido males entre los hombres? Sin duda tenemos que responder con sinceridad estas preguntas, pero por, sobre todo, planteárnoslas con mayor sinceridad, no por mero compromiso social, sino de un modo vital, existencial. Solo con esa sinceridad para preguntarse -y luego para responderse- podrá existir verdadera libertad de espíritu.

---

1 Die Religion ... Sie ist das Opium des Volkes. “Kritik des hegelschen Staatsrechts”; Karl Marx, Deutsch-Französische Jahrbücher 1844, S. 71f, zitiert nach MEW, Bd. 1, S. 378-379.

2 Cfr. “Los jinetes del apocalipsis: una conversación brillante sobre ciencia, fe, religión y ateísmo” vv.aa. Arpa Editores, México, 2019. También es interesante destacar que en el caso particular de Hitchens aparece presente a ratos la idea de Dios, pero de un Dios malo, razón por la cual habría que erradicar la religión del plantea. Cfr. “Dios no es bueno”, Christopher Hitchens, Editorial Debolsillo, España, 2009.

3 Armstrong, Karen. Una Historia de Dios. 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Editorial Paidós, 2006, p. 87.

4 De Sade, Marqués. La filosofía en el tocador. Edición virtual Librodot.com.

5 Efesios 4, 17.

6 Es recomendable la lectura de la carta encíclica del Papa León XIII sobre la "cuestión social" nacida a causa de la Revolución Industrial. Es la misma Iglesia, el mismo Papa, que alude a que la religión está siendo ignorada, pero aún tiene mucho por decir. Es un buen diagnóstico ético-social de aquella época.

7 Diccionario filosófico marxista, 1959, 16-17, entrada "Anarquismo".

8 Lenin. "Obras". Citado en Diccionario de Filosofía Soviética, 1946.

9 Pierre-Joseph Proudhon, Francia, 1809-1865.

10 Op. Cit. Diccionario Filosófico Marxista, "Anarquismo".

11 Cfr. "La sagrada familia", K. Marx y F. Engels. Citado en Diccionario Filosófico Marxista. 1946:271-272.

12 Diccionario Filosófico Abreviado, 1959:424-425.

13 Hobbes, Thomas. Leviatán. Editorial Altaya, Barcelona, 1994, p. 44.

14 Monereo Atienza, Cristina. “Reflexiones actuales sobre libertad y autonomía: la convergencia de capacidad, reciprocidad y relación”. En Revista Derechos y Libertades N°39 Época II, Junio 2018, pp. 177-203.

15 Girón Sierra, Álvaro. “Anarquismo y Evolucionismo: Ricardo Mella, la coacción del grupo social y la creación ‘sociobiológica’ del Hombre Nuevo”. En Asclepio, vol. 46, n°2, 1994.

16 De la Maza, Luis Mariano. “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”. En Revista Veritas, n°23, septiembre 2010, Valparaíso, Chile, pp. 67-94.

17 Ibídem.

18 Cfr. “Fenomenología del espíritu”, G.W. F. Hegel.

19 Op. Cit. “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”.

20 Hegel, G. W. F. Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 1966. p. 21.

21 Marx, Karl. Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

22 Ibídem., p. 11.

23 Ibídem.

24 Cfr. Feuerbach, Ludwig. La esencia del cristianismo. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1941.

25 Op. Cit. P. 158.

26 Ibídem.

27 Marx, Karl. “Manuscritos económicos y filosóficos de 1844”. En Marx/Engels, Gesamtausgabe,, Abt. 1, Bd. 3, 1932.

28 Cfr. Molnar, Thomas. Utopía, una herejía perenne. Editorial Universitaria, EUDEBA, Buenos Aires, 1970.

29 Ibídem. p. 37

30 Ibídem.

31 También está presente la influencia de la dialéctica, ese juego lógico que opone contrarios aún cuando en la realidad misma no sean necesariamente contrarios. Dicho en forma sencilla, proponer blanco y negro, bien y mal en todo ámbito, forzadamente incluso, de modo de obligar a la razón a optar por el bien, aún cuando nos hayan puesto en la opción del mal objetos razonables, o, en el bien, algunas premisas que no lo sean tanto.

32 Op. Cit. Utopía, p. 75.

33 Ibídem. p.96.

34 Bonanno, Alfredo María. La tensión anarquista. Medellín, Colombia, diciembre 2012, p. 6.

35 Cfr. Wilken, Robert Louis. Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom. Yale University Press, USA, 2021.

36 Trueman, Carl. Lutero y la vida cristiana: Cruz y libertad. Publicaciones Faro de Gracia, 23 de julio 2020.

37 Akyol, Mustafa. Why, as a Muslim, I Defend Liberty. Libertarianism.org, Kindle Edition, Agosto 2021.

38 Malatesta, Enrico. La anarquía y el método del anarquismo. México, 1989, p. 14.

39 Diuturnum Illud, n°3.

40 Ibídem, n° 11

41 Filósofo inglés, nacido en marzo de 1756 y muerto el 7 de abril de 1836. Perteneció a la corriente llamada “utilitarista”, pero también es considerado uno

de los primeros filósofos anarquistas.

42 Cfr. Godwin, William. De la impostura política. Fundación de estudiantes libertarios Anselmo Lorenzo. España 2014.

43 Anatol Gorélik, nacido en Ucrania, 28 de febrero de 1890 y fallecido en Buenos Aires, Argentina, el 15 de noviembre de 1956. Fue un periodista, que creció en una familia judía y militó en el anarquismo ruso. Viajó a Estados Unidos y representó un sindicato de trabajadores. Funda un periódico llamado La voz del obrero.

44 Gorélik, Anatol. "El anarquismo y la ética". En La Antorcha de Buenos Aires, no. 125, viernes 28 de marzo de 1924.

45 Ibídem.

46 Cfr. Koprotkin, Piotr. Ética: origen y evolución de la moral. Ediciones Antorcha. 2018.

47 Ediciones Pepitas de Calabaza, Febrero 2021.

48 Kropotkin, Piotr. El apoyo mutuo: un factor de evolución. Ediciones Pepitas de Calabaza, 2016.

49 Para entender en profundidad la idea nietzscheana de libertad y cómo esta se funda en la fisiología del siglo XVIII y XIX, para crear una moral, para fundar una moral “natura” -en clave materialista- y al mismo tiempo que “suene” espiritual, como voluntad o espíritu recomiendo leer el artículo “Nietzsche y el despliegue de la libertad” del filósofo chileno Pablo Martínez Barrera en revista Philosophica, n°31 (19-29), año 2007.

50 Gustav Landauer. Filósofo y teórico anarquista alemán. Nació en Karlsruhe el 7 de abril de 1870 y falleció en Munich el 2 de mayo de 1919. También dedicado al periodismo, fundó la Liga Socialista con el fin de llevar el anarquismo a la praxis política comunitaria.

51 Cfr. D’Angelo, Valerio. “Revolución y mística en Gustav Landauer”. En Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 36(2): 441-460, mayo 2019.

52 Anselmo Lorenzo Asperilla (Toledo, 21 de abril de 1841-Barcelona, 30 de noviembre de 1914) Fue uno de los principales teóricos del anarquismo en España. Perteneciente a la corriente del anarquismo libertario.

53 Lorenzo, Anselmo. El criterio libertario. Biblioteca Virtual Anarquista reproduce una edición de Madrid 1977, p. 23.

54 Ibídem, p. 44.

55 Mella, Ricardo. Forjando un mundo libre. Ediciones de la Piqueta, España, 1978.

56 Most, Johann. La peste, la bestia y el monstruo. Editorial Anarres. Buenos Aires, Argentina, 201, p.32.

57 Ibídem, p.33.

58 Editorial Kairós, 2010.

59 Rowland, Christopher. Teología de la liberación. Perspectivas. Cambridge University Press. Edición Española, 1ª edición, Madrid, España. 2000.

60 Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Ediciones Sígueme. 1972.